

Empathie und Würde

**Theologisch-philosophische Überlegungen zur Würde des Kindes
in medizinischen Kontexten**

INAUGURAL – DISSERTATION

zur Erlangung der Doktorwürde
der Theologischen Fakultät
der Universität Zürich
in Theologie

vorgelegt von
Claudia Edeltraud Mehl
aus Deutschland
im Jahr 2019

Die Theologische Fakultät genehmigt auf Antrag von Prof. Dr. Richard Amesbury die vorliegende Dissertation, ohne damit zu den darin ausgesprochenen Anschauungen Stellung zu nehmen.

Zürich, den 16. Januar 2019

Der Dekan: Prof. Dr. Peter Opitz

„Der Wert der Philosophie besteht [...] wesentlich in der Ungewissheit, die sie mit sich bringt. Wer niemals eine philosophische Anwendung gehabt hat, der geht durchs Leben und ist wie in ein Gefängnis eingeschlossen: von den Vorurteilen des gesunden Menschenverstandes, von den habituellen Meinungen seines Zeitalters oder seiner Nation [...]"

Bertrand Russel

Inhaltsverzeichnis

A	EINLEITUNG	6
1.	Ausgangspunkt und Ziel	6
2.	Inhalt und Struktur der vorliegenden Arbeit.....	10
B	THEORETISCHER TEIL	19
I	DIE WÜRDE DES MENSCHEN	19
1.	Kulturgeschichtlich-philosophischer Abriss des Terminus der Menschenwürde – Probleme einer Begriffsgeschichte	20
1.1.	Menschenwürde bei Cicero.....	20
1.2.	Menschenwürde im Christentum.....	23
1.2.1.	Die Ambivalenz des christlichen Menschenbildes	24
1.2.2.	Der Mensch als Gottes Ebenbild	25
1.2.3.	Christliche Ethik der Menschenwürde	30
1.3.	Menschenwürde bei Immanuel Kant	32
1.3.1.	Pflicht, Vernunft und Würde	33
1.3.2.	Das Wohl anderer Personen, Autonomie und Würde	38
1.3.3.	Das Wohl des Kindes	42
II	MITTENDRIN STATT NUR DABEI	49
1.	Empathie in Geschichte und Gegenwart.....	50
2.	Theory of Mind	53
2.1.	Theorie-Theorie.....	54
2.2.	Goldmans Simulations-Theorie als moderate Fassung der Einfühlungs-Theorie bei Theodor Lipps.....	56
3.	Neurobiologische Grundlagen.....	62

3.1.	Das neuronale Gedankenlesenetzwerk (mentalizing network)	63
3.2.	Das Spiegelneuronensystem (mirror system)	63
3.2.1.	Spiegelneurone, stabile, soziale Beziehungen und kindliches Spiel: Die Eintrittskarte des Kindes in die Welt	67
3.2.2.	Die Bedeutung zwischenmenschlicher Beziehungen und sozialer Interaktion im Klassenzimmer	71
3.2.3.	<i>Faustlos</i> soziale Kompetenzen stärken	74
3.2.4.	Wenn Spiegelung nicht möglich ist	75
4.	Kritische Diskussion im Kontext alternativer Deutungen	77
4.1.	Fragwürdige Prämissen	77
4.2.	Empathie mit Leib und Seele – Shaun Gallaghers Interaktions-Theorie	79
4.3.	Empathie als Anerkennung durch Anteilnahme unter Rückgriff auf Peter Strawson, Stanley Cavell und Richard Moran	82
5.	Empathie als imaginative, kognitive Perspektivübernahme und konstitutives Element der Würde des Menschen	86
5.1.	Empathie als imaginative, kognitive Perspektivübernahme bei Peter Goldie	86
5.2.	Reife Empathie bei John Deigh	88
6.	Begrenzen Moralnormen unser Mitgefühl?	93
6.1.	Präzisierung der Begriffe Moralnorm, Mitgefühl, Mitleid	95
6.2.	Präzisierung der Begriffe Mitleid und Mitgefühl am Beispiel einer Kindesentführung	97
6.3.	Schlussfolgerungen hinsichtlich unseres Mitgefühls für Andere	103
6.4.	Ist es moralisch vertretbar, Anderen unser Mitgefühl aufgrund differierender vorherrschender Moralnormen zu entziehen?	107
7.	Liebe als eine moralische Tätigkeit – Die Grammatik der Wittgensteinschen Moralphilosophie	109
7.1.	Die Grenzen der metaphysischen Denkweise bei Cora Diamond	110
7.2.	Loving Attention bei Iris Murdoch	111
7.3.	Wahrnehmen der Menschen im Lichte der Liebe bei Raimond Gaita	116
7.4.	Wahrnehmen der Menschen im Lichte elterlicher Liebe	119
7.5.	Liebe, Respekt und Moral bei Christopher Cordner	121

8. Fazit – Empathie und Würde	126
 III. BIBLISCH-THEOLOGISCHE IMPLIKATIONEN ZU DEN BEGRIFFEN EMPATHIE UND WÜRDE.....	129
1. Barmherzigkeit in biblischen Kontexten – Grundlage einer (evangelischen) Ethik der Menschenwürde.....	129
2. Die Würde des Kindes in biblischen Kontexten.....	136
2.1. Die Stellung des Kindes im Alten Israel	137
2.2. Perspektivwechsel – Vom Kind als Mittel zum Kind im Mittelpunkt	139
2.3. Das Kind in der Mitte.....	144
 IV DIE WÜRDE DES KINDES – RECHTLICHE EBENE.....	151
1. Entwicklung der Kinderrechte bis zur Gegenwart.....	151
1.1. UN-Kinderrechtskonvention.....	156
1.1.1. Zentralnorm des Kindeswohls als Basis einer Würde des Kindes	156
1.1.2. Basisnorm Beteiligung	158
1.1.3. Basisnorm Schutz.....	159
1.1.4. Basisnorm Förderung	161
1.2. Empathie als konstitutives Element der Kindeswürde bei Michael Slote	162
 C PRAKTISCHER TEIL – DIE WÜRDE DES KINDES IM MEDIZINISCHEN KONTEXT.....	169
1. Das Kind als Patient	169
2. Medizinische Institutionen und medizinische Praxis bei Alasdair MacIntyre	171
3. Die Würde des Kindes im Spannungsfeld der drei Basisnormen	174
3.1. Schutznorm	176
3.1.1. Schutz durch den Vorrang häuslicher und ambulanter Versorgung	177
3.1.2. Schutz durch die Sicherstellung des emotionalen Wohlbefindens des Kindes im Spital	179

3.1.3.	Schutz durch die Aufrechterhaltung der kindlichen Beziehungen zu den Eltern im Spital	182
3.1.4.	Schutz durch die Aufrechterhaltung der kindlichen Beziehungen durch Kontakt mit seinem erweiterten sozialen Umfeld zuhause	189
3.1.5.	Schutz durch personelle Spezialisierung	190
3.1.6.	Schutz durch institutionelle Spezialisierung.....	193
3.2.	Beteiligungsnorm	195
3.2.1.	Recht auf Aufklärung	195
3.2.2.	Recht auf Partizipation an medizinischen Entscheiden	202
3.3.	Fördernorm	209
3.3.1.	Förderung der Resilienz.....	209
3.3.2.	Förderung durch Spitalschulen	212
D	SCHLUSSBETRACHTUNGEN.....	215
E	ABKÜRZUNGEN.....	215
F	LITERATURVERZICHNIS.....	225

A EINLEITUNG

1. Ausgangspunkt und Ziel

In der angewandten Ethik spielt der Terminus der Menschenwürde eine entscheidende Rolle. So sind Handlungen, die die Würde des Menschen verletzen, nach gängiger Auffassung nicht zu rechtfertigen. Die Menschenwürde ist unantastbar¹ und darf weder gegen andere Güter noch gegen andere Rechte abgewogen werden. Was genau ist aber mit dem Begriff der inhärenten Würde gemeint? Lassen sich aus diesem Begriff tatsächlich Grundrechte ableiten? Diese Frage lässt sich erst beantworten, wenn man weiss, was man unter einer inhärenten Menschenwürde zu verstehen hat, wem diese zukommt und wie man ihr gerecht wird.² Ziel dieses Forschungsprojekts ist eine Schärfung des Menschenwürdebegriffs. Dabei wird davon ausgegangen, dass sich der Begriff der Menschenwürde schärfen lässt, wenn auch nach seiner Anwendung auf die Gruppe der Kinder gefragt wird.

Die Frage nach der Würde des Kindes wird in der philosophisch- und theologisch-ethischen Debatte bislang kaum berücksichtigt. Zwar ist zu dem Begriff des Kindeswohls aus anthropologischer Perspektive Literatur vorhanden, für die systematische Theologie und die Philosophie ist das Kind und dessen Würde bisher jedoch nach wie vor kein relevantes Thema wissenschaftlicher Reflexion.³ So ist das Desinteresse am Kind bis zu Beginn des neuen Jahrhunderts unverändert geblieben. Lachmann spricht hier gar von einer „Kindabstinenz“⁴ in der Systematischen Theologie. Die vorliegende Arbeit fragt nach den Gründen und ist als ein interdisziplinärer Beitrag zu verstehen, der ethisch-philosophische, kognitionswissenschaftliche, psychologische, neurowissenschaftliche und theologische Zugänge als auch die rechtliche Ebene berücksichtigt.

Es kann verschiedene Gründe haben, weshalb der Begriff der Kindeswürde kaum verwendet wird:

1) Allgemeine Vorbehalte gegen den Würdebegriff:

¹ Artikel 1 des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland (GG).

² Vgl. *Schaber*, Menschenwürde, 10–14.

³ Vgl. *Lachmann*, Art. Kind, 168; *Hermesen*, Faktor Religion; 1; *Pezoldt*, Gott besonders nahe, 141ff.

⁴ *Lachmann*, Kind, 168.

Immer wieder wird kritisiert, der Begriff der Menschenwürde sei zu vage und werde lediglich als Schlagwort gebraucht, um die eigene politische und ethische Position zu stützen.⁵ Ferner wird argumentiert, der Würdebegriff lasse sich auf andere normative Konzepte reduzieren, die besser fassbar seien. Zu denken ist hier an die Begriffe: Autonomie, Respekt, aber auch Interesse oder Wohl.⁶

- 2) Spezielle Vorbehalte gegen die Anwendung des Würdebegriffs auf Kinder:
 - a. Er setze Fähigkeiten oder Eigenschaften voraus, die Kinder noch nicht (in vollem Umfang) besitzen (z. B. Personalität, Selbstbewusstsein, Handlungsfähigkeit, Autonomie)
 - b. Er gehe mit bestimmten Ansprüchen oder Rechten einher, von denen angenommen wird, dass sie Kindern noch nicht vollumfänglich zukommen sollen (z. B. Anspruch auf Autonomie).

Um den Würdebegriff auf Kinder anwenden zu können, müsste dieser

- 1) eine klare Bedeutung haben, die nicht auf andere normative Konzepte reduzierbar ist
- 2) sich nicht auf Voraussetzungen stützen, die Kinder (noch) nicht erfüllen können (Autonomie)
- 3) mit der paternalistischen Beschränkung der kindlichen Freiheit harmonisieren.

Unser heutiges Verständnis von Menschenwürde, das massgeblich durch Immanuel Kant geprägt wurde und sich – wie in dieser Arbeit noch gezeigt werden wird (Kap. B I. 1.3ff) – im Sinne eines moralischen Status des Individuums versteht, aus welchem universalistisch-egalitäre Normen ableitet werden, stösst hinsichtlich der oben genannten Voraussetzungen an seine Grenzen. Indem die sogenannte Kantische Pflichtenethik die Moral, welche der reinen Vernunft entspringen muss, zum obersten Prinzip erhebt, läuft sie Gefahr, das einzelne Individuum, insbesondere das, dessen Vernunft noch nicht (Säuglinge und Kleinkinder), nicht mehr (demente und kranke Personen) oder nie (von Geburt an schwerstbehinderte Personen) entsprechend entwickelt ist, in all seiner Zerbrechlichkeit und Fragilität und mit allen seinen individuellen Bedürfnissen und Unzulänglichkeiten aus dem Blick zu verlieren. Damit stellt sich

⁵ Vgl. *Macklin*, Dignity is a Useless Concept, 1419–1420.

⁶ Vgl. *Macklin*, Dignity is a Useless Concept, 1419–1420.

die berechnigte Frage, ob es einen für alle Menschen gültigen Würdegedanken gibt und wenn ja, woher er sich dann ableitet. Der evangelische Theologe Johannes Fischer schreibt dazu:

„Der Menschenwürdegedanke ist nicht nur hinsichtlich seines Gehalts und seines Anwendungsbereichs strittig, sondern auch hinsichtlich der Frage, woher er abgeleitet ist. Hat er seine Grundlage im Gefühl bzw. in der Intuition, etwa in dem Sinne, dass mit ihm unsere intuitiven Vorstellungen davon artikuliert werden, was mit einem Menschen qua Menschen unter keinen Umständen geschehen darf. Sei es aufgrund von Handlungen anderer oder aufgrund bestimmter Lebensumstände wie Hunger und Armut? Oder hat er seine Grundlage in der Vernunft, nämlich in der Reflexion des Menschen auf sich selbst, durch die er als etwas erwiesen werden kann, das in universellen Massstab allen Menschen gleichermassen zukommt?“⁷

In der vorliegenden Dissertation wird von der Hypothese ausgegangen, dass imaginative, reife Empathie, wie sie Peter Goldie⁸ (Kap. B II 5.1) und John Deigh⁹ (Kap. B II 5.2) beschreiben sowie die noch darüber hinausgehende Liebe oder „loving attention“ bei Iris Murdoch¹⁰ und weiteren PhilosophInnen in der Fluchtlinie des späten Wittgenstein wie Cora Diamond¹¹, Raimond Gaita¹² und Christopher Cordner¹³ (Kap. B II 7ff) als ein Schlüsselement für vernünftiges, ethisches und moralisch motiviertes Handeln dient. Damit wird der inhärenten Würde des Menschen und somit auch der Würde des Kindes als jeweiligem Individuum, mit all seinen individuellen (alters- und reifebedingten) kognitiven und emotionalen Voraussetzungen und Bedürfnissen Rechnung getragen. Anders als das sozial- und kognitionswissenschaftliche Empathiekonzept (Wimmer/Perner¹⁴, Gopnik/Wellmann¹⁵, Goldman¹⁶, Gallagher¹⁷), und die Neurowissenschaften (Gallese¹⁸, Meltzoff/Moore¹⁹, Kugiumutzakis²⁰ Rizzolatti et al.²¹, Bauer²²), welche epistemischen Charakter haben und ihr Gegenüber als reines

⁷ Fischer, Menschenwürde, Rationalität und Gefühl, 50.

⁸ Goldie, The Emotions. A Philosophical Exploration.

⁹ Deigh, The Sources of Moral Agency.

¹⁰ Murdoch, The Fire and the Sun; Murdoch, The Sovereignty of God; Murdoch, Metaphysics as a Guide to Morals.

¹¹ Diamond, The Realistic Spirit; Diamond, Menschen, Tiere und Begriffe.

¹² Gaita, A Common Humanity; Gaita, Good and Evil.

¹³ Cordner, Ethical Encounter.

¹⁴ Wimmer/Perner, Beliefs about beliefs.

¹⁵ Gopnik/Wellmann, Why the child's Theory of Mind Really 'Is' a Theory.

¹⁶ Goldman, Simulating Minds.

¹⁷ Gallagher, How the Body Shapes the Mind.

¹⁸ Gallese, The shared Manifold Hypothesis.

¹⁹ Meltzoff/Moor, Imitation of facial and manual gestures by human neonates.

²⁰ Kugiumutzakis, Neuronal imitation in the intersubjective companion space.

²¹ Rizzolatti/Fagida/Fogassi/Gallese, Premotor cortex and the recognition of motor actions; Rizzolatti/Luppino, The cortical motor system; Rizzolatti/Fagida/Fogassi/Gallese, From minor neurons to imitation; Rizzolatti/Fogassi/Gallese, Mirrors in the mind.

²² Bauer, Warum ich fühle, was du fühlst; Bauer, Das System der Spiegelneuronen; Bauer, Lob der Schule.

Erkenntnisobjekt ansehen, hat loving attention oder Liebe teilnehmenden Charakter (Cavell²³, Strawson²⁴, Moran²⁵) und trägt somit der Beziehungs- und Liebesbedürftigkeit als auch der Beziehungs- und Liebesfähigkeit des Menschen, aus der sich seine Würde ableiten lässt, Rechnung. Alle genannten Empathiekonzepte weisen dabei aber eine kognitive und eine affektive Dimension auf und verstehen Empathie als umfassendes, rationales und emotionales Phänomen.

Eine grosse semantische Ähnlichkeit zum Terminus der Empathie weist in der jüdisch-christlichen Tradition der biblische Begriff der Barmherzigkeit auf. In ihrer Habilitationsschrift *Mit Gefühl gegen Gewalt. Mitgefühl als Schlüssel ethischer Bildung in der Religionspädagogik* entfaltet Elisabeth Naurath unter Rückgriff auf namhafte Exegeten wie Zehetbauer²⁶, Moltmann²⁷, Kamlah²⁸, Rad²⁹ den Begriff der Barmherzigkeit im Alten und im Neuen Testament (Kap. B III 1).

Hinsichtlich Kinder im Alten Testament beansprucht der katholische Alttestamentler Andreas Michel³⁰ erstmals für sich, eine biblisch-theologische Fragestellung auf dem Niveau des aussertheologischen Kindheitsdiskurses zu verankern.³¹ Mit der gleichen Intention kann Frank Surall in seiner Habilitationsschrift *Ethik des Kindes. Kinderrechte und ihre theologisch-ethische Rezeption* zeigen, dass durch die Anerkennung der Kinderrechte, wie sie in der UN-Kinderrechtskonvention von 1989 verankert sind (Kap. B IV 1.1ff), ein Bezug zwischen theologischen Aussagen und der aussertheologischen Wahrnehmung von Kindern hergestellt werden kann.

In der vorliegenden Arbeit soll nun, aufbauend auf den Erkenntnissen meiner Masterarbeit gezeigt werden, dass der Achtung der Würde des Kindes nur dann Rechnung getragen wird, wenn die Zentralnorm des Kindes, welche sich in den drei kinderrechtlichen Basisnormen

²³ Cavell, *The Claim of Reason*.

²⁴ Strawson, *Freedom and resentment*.

²⁵ Moran, *Cavell on outsiders and others*.

²⁶ Zehetbauer, *Barmherzigkeit als Lehnübersetzung; Zehetbauer, Die Polarität von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit*.

²⁷ Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*.

²⁸ Kamlah, *Barmherzigkeit II (Neues Testament)*.

²⁹ Rad, *Der heilige Krieg*.

³⁰ Michel, *Gott und Gewalt gegen Kinder*.

³¹ Vgl. Michel, *Gott und Gewalt gegen Kinder*, 14.

Schutz, Partizipation und Förderung konkretisiert und die gemäss der NC (National Coalition)³² in ihrer Gesamtheit die Achtung vor der Würde des Kindes widerspiegeln (Kap. B IV 1.1ff), an die Liebe bzw. imaginative, reife Empathie gekoppelt ist. So postuliert der Philosoph und Ethiker Michael Slote in seinem Buch *The Ethics of Care and Empathy*, dass dem Kind trotz paternalistischer Beschränkungen, wie sie vor allem die Schutznorm fordert, Respekt vor seiner (relationalen) Autonomie, die sich allerdings von derjenigen Kants unterscheidet, entgegengebracht werden muss. Dabei ist für ihn die Frage leitend, ob eine Art von Respekt, der über die Sorge um das Wohl des Kindes hinausgeht und den Respekt vor dem Autonomieanspruch eines Individuums miteinschliesst, seine Grundlage im Gefühl bzw. in der Intuition hat.³³ Im weiteren Verlauf seiner Arbeit zeigt er dann, dass Respekt immer unter Bezugnahme auf Empathie und Liebe gesehen werden muss. So spiegeln zwar die drei kinderrechtlichen Basisnormen in ihrer Gesamtheit, aus normativer Hinsicht die Achtung vor der Würde des Kindes wieder, der Würde des Kindes wird man aber nur gerecht, wenn die Anwendung dieser Basisnormen an die Empathie gekoppelt ist. (Kap. B IV 1.2). Somit wird eine Ethik des Kindes konstituiert, die dem modernen gesellschaftlichen Kindheitskonzept gerecht wird und das Kindern und Erwachsenen gleichermaßen Würde zuerkennt.

Im materialkonkreten Teil (Kap. Cff) soll dann untersucht und aufgezeigt werden, wie man der Würde des Kindes in medizinischen Kontexten gerecht wird.

2. Inhalt und Struktur der vorliegenden Arbeit

Nachdem im ersten Kapitel der Hintergrund der Arbeit und eine Auswahl wichtiger philosophischer und theologischer Quellen reflektiert wurde, soll nun entlang der Abfolge der Teilkapitel aufgezeigt werden, wie sich diese in der vorliegenden Arbeit niederschlagen.

³² National Coalition für die Umsetzung der UN-Kinderrechtskonvention in Deutschland.

³³ Vgl. Slote, *The Ethics of Care*, 56.

B THEORETISCHER TEIL

I Die Würde des Menschen

In Kapitel B I erfolgt zunächst eine Annäherung an den Begriff der Menschenwürde. Es wird ein kurzer geschichtlich-philosophischer Abriss des Terminus Menschenwürde gegeben, wobei explizit auf den Würdebegriff bei Cicero (Kap. B I 1.1ff), denjenigen im Christentum (Kap. B I 1.2ff) und den Kantischen Würdebegriff (Kap. B I 1.3ff) eingegangen wird. Eine umfassende und lückenlose inhaltliche Diskussion der Theorien ist dabei in der vorliegenden Arbeit weder möglich noch beabsichtigt. Vielmehr soll anhand dieser drei Schlaglichter der Begriffsgeschichte untersucht und diskutiert werden, in welcher Bedeutung der Terminus Menschenwürde im jeweiligen Bezugsrahmen verwendet wird und in welchem Verhältnis seine Verwendung zu dem heute verbreiteten Sinn steht. Dabei muss sich eine moderne Menschenwürdekonzption in praktischen Kontexten bewähren. Im Rahmen der Kantischen Würdekonzption wird aufgezeigt, dass wir eine andere Person auch als Zweck an sich selbst behandeln und damit ihrem Anspruch auf Würde gerecht werden, wenn wir sie auch in ihrem Wohl fördern (Kap. B I 1.3.2). Was aber versteht man unter dem Wohl einer anderen Person und was genau versteht man unter dem Kindeswohl? Dieser Frage wird in Kapitel B I 1.3.3 nachgegangen. Am Ende des Kapitels wird dann die Hypothese aufgestellt, dass Empathie als Schlüssel-Element für ein vernünftiges und ethisch motiviertes Handeln dienen kann, das der inhärenten Würde des Menschen, die in seiner Beziehungs- und Liebesfähigkeit gründet, Rechnung trägt.

II Mittendrin statt nur dabei

In Kapitel B II 1 wird dann ausführlich der Terminus Empathie in Geschichte und Gegenwart erörtert. Anschliessend werden verschiedene Theorien und Konzepte von Empathie vorgestellt und diskutiert.

Die in den Kapitel B II 2ff vorgestellte Theory of Mind, insbesondere die Simulationstheorie (Kap. B II 2.2), scheint von den modernen Neurowissenschaften (Kap. B II 3ff), allen voran von der bahnbrechenden empirischen Entdeckung des Spiegelneuronensystems (Kap. B II 3.2ff) auf den ersten Blick bestätigt zu werden. Jedoch stossen sowohl die Theorie-Theorie (Kap. B II 2.1) als auch die Simulations-Theorie an ihre Grenzen. So gehen beide davon aus, dass soziale Kognition eine passive Angelegenheit sei, die sich im Kopf eines isolierten Individuums

abspielt. Demnach sind die Testpersonen gegenüber den zu beurteilenden Personen, deren Geisteswelt sie evaluieren sollen, in der Regel völlig losgelöste Beobachter, die in keinerlei Beziehung oder sozialer Interaktion zu ihrem Gegenüber stehen. Die Person, deren Gedanken, Handlungsabsichten und Motive erfasst werden sollen, wird, vor allem bei der Theorie-Theorie, mehr oder weniger als ein gewöhnliches wissenschaftliches Forschungsobjekt betrachtet. (Kap. B II 4.1). Auch die Interaktionstheorie nach Shaun Gallagher, die phänomenologischen Charakter aufweist (Kap. B II 4.2), schliesst nicht aus, dass sich die beobachtende oder empathisierende Person innerlich so zurücknehmen kann, dass auch sie ihr Gegenüber lediglich als Erkenntnisobjekt betrachtet.

In Kapitel B II 4.3 wird daher der Versuch unternommen, unter Rückgriff auf Peter Strawson³⁴, Stanley Cavell³⁵ und Richard Moran³⁶, Empathie als Anerkennung durch Anteilnahme zu definieren. So ist für Strawson nicht entscheidend, ob wir mit einer anderen Person interagieren oder nicht, sondern von Bedeutung ist eher die Art und Weise, wie wir diese Person dabei behandeln. Im Gegensatz zur objektiven Haltung äussert sich die teilnehmende Haltung, wie sie Strawson und Cavell fordern darin, dass der andere als personales Gegenüber ernst genommen wird, indem einerseits Ansprüche an ihn gestellt werden, ihm aber andererseits auch eigene Ansprüche zugebilligt werden. Insofern erfährt hier der epistemische als auch der phänomenologische Terminus der Empathie eine Begriffsausweitung. Dem schliessen sich die Kapitel B II 5ff an, in welchen Empathie als imaginative Perspektivübernahme, die wiederum unter Empathie als Anerkennung und Anteilnahme zu subsumieren ist, als konstitutives Element der Würde des Menschen definiert wird (Peter Goldie (Kap. B II 5.1) und John Deigh (Kap. B II 5.2)). Dabei weist imaginative Empathie einerseits erkenntnistheoretische Züge auf, indem sie uns befähigt, andere als autonome Wesen zu erkennen und zu respektieren, andererseits ist sie durch ihren teilnehmenden Charakter gleichzeitig die Antwort auf die inhärente Würde des Menschen. So trage ich der Anerkennung der Würde des Menschen durch Anteilnahme an seinem Leben – seinen Bedürfnissen, seinen Ängsten und Nöten aber auch an seiner Freude – Rechnung. Insofern lässt sich durchaus sagen, die inhärente Würde des Menschen fordert Empathie von ihren Mitmenschen.

³⁴ *Strawson*, Freedom and resentment.

³⁵ *Cavell*, The Claim of Reason.

³⁶ *Moran*, Cavell on outsiders and others.

Die sich anschliessende Auseinandersetzung mit reifer und unreifer Empathie nach John Deigh wirft dann die Frage auf, ob und inwiefern Moralnormen unser Mitgefühl begrenzen und welchen Einfluss dies auf die Würde des Menschen hat. Dieser Frage wird ausführlich in den Kapiteln B II 6ff anhand eines Beispiels einer Kindesentführung nachgegangen, die Philippe Merz in seiner Abhandlung *Begrenzen Moralnormen unser Mitgefühl? Überlegungen zu einem dunklen Fleck der Moralphilosophie und Empathie-Theorie* eingehend diskutiert. Dabei wird gezeigt werden, dass diese Frage eindeutig mit Ja beantwortet werden muss (Kap. B II 6.4). Es stellt sich nun die weiterführende Frage, in welchem Verhältnis Empathie und Mitgefühl stehen. Nach Martha C. Nussbaum, einer der aktuell führenden mitleidsbefürwortenden Moralphilosophinnen, kann Empathie als kognitive Perspektivübernahme zwar hilfreich sein, sie ist jedoch keine notwendige Bedingung bei der „Vergabe“³⁷ von Mitleid. Vielmehr dienen ihrer Auffassung nach – unsere mehr oder weniger gut begründeten – Meinungen, Erfahrungen und rationalen Überzeugungen, die allerdings auch sozial-, kultur- und altersabhängig sind, als hinreichende Erklärung dessen, was wir als Mitleid bezeichnen.³⁸ Hinsichtlich dieser deskriptiv-analytischen Diagnose stellt sich jedoch die normative Frage, ob bzw. inwiefern die Minderung von Mitgefühl moralisch zu rechtfertigen ist, zumal dies die Gefahr birgt, Menschen in höchster Not aufgrund moralischer Verurteilung Mitleid zu entziehen und in extremen Fällen gar Hilfe zu verweigern. Dies wiederum wirft die Frage auf, ob durch derartige Reaktionen den moralisch Kritisierten nicht jegliche Menschlichkeit und die daraus folgenden Ansprüche auf eine inhärente und unverlierbare Würde abgesprochen werden (Kap. B II 6.4).

In den Kapiteln B II 7ff wird daher dem Habermas'schen Moralitätsbegriff, der in Kapitel B II 6.1 als ein informelles Regelwerk definiert wird, das unsere Handlungen koordinieren soll, ein an Ludwig Wittgenstein angelehnter Moralitätsbegriff als Alternative gegenübergestellt. So lehnt die Wittgenstein-Interpretin Cora Diamond (Kap. B II 7.1) die analytische, metaphysische Denkweise ab und stellt dem „metaphysical spirit“, der als Leitfigur der traditionellen Philosophie bis in die Gegenwart hinein die vermeintlich metaphysikfreie, positivistische, analytische Philosophie bestimmt, den „realistic spirit“ als Alternative gegenüber. Die Ablehnung dieser

³⁷ Merz, *Begrenzen Moralnormen*, 374.

³⁸Vgl. Merz, *Begrenzen Moralnormen*, 374–375, Nussbaum, *Upheavals of Thought*, 326–333, Nussbaum, *Politische Emotionen*, 223–237.

metaphysischen Denkweise steht für Diamond im Zentrum von Wittgensteins philosophisch therapeutischem Projekt.

Im Anschluss daran werden drei weitere MoralphilosophInnen in der Fluchtlinie des späten Wittgenstein vorgestellt: Iris Murdoch (Kap. B II 7.2), Raimond Gaita (Kap. B II 7.3) und Christopher Cordner (Kap. B II 7.5). So definiert Iris Murdoch Liebe, die in den Bereich der imaginativen Empathie fällt, als eine moralische Haltung und Tätigkeit, die allerdings über den psychologischen Ansatz von Goldie und Deigh hinausgeht, insofern sie noch stärker als dieser explizit herauszustellen versucht, dass die Forderung, Menschen allein aufgrund bestimmter Eigenschaften und empirischer Merkmale, die der mutmassliche Grund ihrer Würde sind, zu achten, nicht funktionieren kann. Diesen Gedanken nehmen Gaita als auch Cordner sehr schön auf. So zielt deren Philosophieren auf ein tiefes Verstehen unserer menschlichen Lebenspraxis. Sie führen dem Leser oder der Leserin anhand (persönlich erlebter) Geschichten und imaginierten Szenarien menschliche Reaktionsmöglichkeiten und Handlungsweisen vor Augen und zeigen auf sehr anschauliche Art und Weise, dass bei moralischen Handlungen der kontextuelle, persönliche und emotionale Hintergrund nicht verloren gehen darf, der eine vernünftige, pflichtorientierte und genuin moralisch motivierte Handlung erst möglich macht. Diese Art des Philosophierens erinnert sehr stark an die christliche Ethik der Menschenwürde (Kap. B II 1.2.3 und B IIIff).

Mit Kapitel B II 8 wird dann anhand einer kurzen Zusammenfassung der Teil B II *Mittendrin statt nur dabei* abgeschlossen.

III Biblisch-theologische Implikationen zu den Begriffen Empathie und Würde

In den vorangegangenen Kapiteln konnte festgehalten werden, dass imaginative, reife Empathie, loving attention oder einfach Liebe als ein Schlüsselement für vernünftiges, ethisches, genuin moralisch motiviertes Handeln dient, das der inhärenten Würde des Menschen gerecht wird. In den Kapiteln B IIIff sollen nun Untersuchungen dahingehend angestellt werden, ob und inwiefern imaginative Empathie und Liebe aus biblisch-theologischer Sicht eine sinnvolle Bezugskategorie darstellen, die sowohl Gemeinsamkeiten mit der Philosophie in der Fluchtlinie des späten Wittgenstein, als auch mit den kognitionswissenschaftlichen, neurophysiologischen und psychologischen Erkenntnissen, wie oben beschrieben, aufweist, aber auch

über diese hinausgeht. Eine grosse semantische Ähnlichkeit zum Terminus der Empathie weist in der jüdisch-christlichen Tradition der biblische Begriff der Barmherzigkeit auf, der im Kern zwei Richtungen hat. So ist Barmherzigkeit einerseits eine Verhaltensweise, die sich auf die Gottesbeziehung zum Menschen hin erstreckt, andererseits wird sie vor allem im Neuen Testament explizit als gesellschaftliche, ethisch relevante Aufgabe thematisiert³⁹ (Kap. B III 1). Nachdem in Kapitel B III 2.1 dann die Stellung des Kindes im Alten Israel dargestellt wird, wird in den Kapiteln B III 2.2 und B III 2.3 anhand eines alttestamentlichen und eines neutestamentlichen Textes gezeigt, dass sich trotz der auf den ersten Blick kinderfeindlichen Konnotationen im Alten Israel eine Würde des Kindes explizieren lässt, die auf Barmherzigkeit bzw. reifer, imaginativer Empathie beruht, wie sie von Peter Goldie und John Deigh, aber vor allem von den WittgensteinianerInnen Murdoch, Gaita und Cordner vorgestellt wurde. Demnach achten wir die Würde eines Menschen dadurch, indem wir ihn in seiner Gesamtheit, in seiner Verletzlichkeit und Fragilität, mit all seinen Emotionen und kognitiven Fähigkeiten, die nicht voneinander zu trennen sind, wahr- und ernst nehmen. Erst vor diesem Hintergrund macht es Sinn, den Begriff der Kindeswürde näher zu spezifizieren. Dieser muss dabei den in Kapitel A 1 genannten Voraussetzungen Rechnung tragen.

IV Die Würde des Kindes – rechtliche Ebene

In den Kapiteln B IVff wird die Würde des Kindes aus rechtlicher Ebene beleuchtet. Vorangestellt wird das Kapitel B IV 1, in welchem die Entwicklung der Kinderrechte bis zur Gegenwart dargestellt werden. Obwohl es bisher keine vollumfängliche Geschichte der Kinderrechte gibt, ist der Entstehungsprozess völkerrechtlicher Dokumente wie der UN-Kinderrechtskonvention von 1989 jedoch relativ gut dokumentiert.⁴⁰ Dabei kann auf interdisziplinäre Arbeiten aus Philosophie, Pädagogik und Rechtswissenschaften zurückgegriffen werden. In Kapitel B IV I 1.1 wird dann auf die kinderrechtliche Konzeption eingegangen, die gegenwärtig ihre wirkungsvollste Gestalt in der UN-Kinderrechtskonvention gefunden hat und sich in den drei Basisnormen Schutz, Partizipation und Förderung ausdrückt.⁴¹ Dabei steht in kinderrechtlichen Publikationen jedoch meist das Interesse an der konkreten Umsetzung der Einzelrechte bzw. – in juristischen Arbeiten – am (völker-)rechtlichen Status der Kinderrechte im Vordergrund. In

³⁹ Naurath, Mit Gefühl gegen Gewalt, 85.

⁴⁰ Vgl. Surall, Ethik des Kindes, 35ff.

⁴¹ Vgl. Surall, Ethik des Kindes, 35ff.

ihrem ethischen Zusammenhang wurden die Basisnormen kaum interpretiert.⁴² Frank Surall führte 2009 in seiner Habilitationsschrift *Ethik des Kindes. Kinderrechte und ihre theologisch-ethische Rezeption* erstmalig die kinderrechtliche und die theologisch-ethische Perspektive zusammen. Damit gelang es ihm, die Grundlage einer Ethik des Kindes zu konzipieren, die sowohl theologisch als auch nicht theologisch verantwortet werden kann.⁴³

Zentrales Anliegen der vorliegenden Untersuchung ist es nun zu zeigen, dass der Würde des Kindes jedoch nur dann Rechnung getragen wird, wenn die Zentralnorm des Kindes, welche sich in den drei kinderrechtlichen Basisnormen konkretisiert, an die Liebe und somit an die imaginative, reife Empathie, wie in den vorgängigen Kapiteln erläutert, gekoppelt ist. Insofern ist Empathie oder Liebe als konstitutives Element der Kindeswürde zu begreifen (Kap. B IV 1.2).

C PRAKTISCHER TEIL – DIE WÜRDE DES KINDES IM MEDIZINISCHEN KONTEXT

Nach den vorgängigen Reflexionen zu Empathie und Liebe sowie dem philosophisch- und theologisch-ethisch reflektierten kinderrechtlichen Standpunkt sollen im praktischen Teil materiaethische Konkretionen zur Würde des Kindes im medizinischen Kontext vorgenommen werden. Dabei verstehen sich die vorangegangenen Überlegungen als theoretische Basis einer angewandten Ethik. Der oft synonym verwendete Begriff der Bereichsethik greift hier zu kurz, da es sich bei der Ethik des Kindes um keine klar begrenzte Bereichsethik handelt, sondern lediglich um einen Querschnittfokus, der sich über alle Bereiche erstreckt, in denen die Interessen des Kindes berührt sind.⁴⁴ Freilich darf eine Ethik des Kindes, wie die (theologische) Ethik überhaupt, keinen nur feststellenden oder erklärenden Charakter aufweisen, sondern sie muss realistische Schritte aufzeigen, wie die kinderrechtlichen Normen in den verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen wirksam werden können und der Achtung der Würde des Kindes Rechnung getragen werden kann. Dabei besitzen materiaethische Urteile einen gemischt-normativen Charakter, da sie sich aus Wert- und Sachurteilen zusammensetzen, wobei letztere eine fachliche Kompetenz verlangen, die sich aus dem Dialog mit den jeweiligen

⁴² Vgl. Surall, *Ethik des Kindes*, 22–23.

⁴³ Vgl. Surall, *Ethik des Kindes*, 22–23.

⁴⁴ Vgl. Surall, *Ethik des Kindes*, 23.

Bezugswissenschaften wie z. B. der Medizin, der Ökonomie oder den Rechtswissenschaften speist.⁴⁵

Die exemplarische Konkretion hinsichtlich der Würde des Kindes in medizinischen Kontexten soll vor allem die Verwobenheit der Beziehungen aller Beteiligten aufzeigen und veranschaulichen. So stehen sich Arzt, Eltern, Pflege- und Fachpersonal sowie die minderjährige Patientin oder der minderjährige Patient mit ihrem je eigenen biographischen Hintergrund, ihrer Lebensgeschichte und ihrer eigenen Auffassung dessen, was gutes Leben bedeutet gegenüber. Eine systematische Anwendung von Therapieschemata, genauso wie eine systematische Anwendung der kinderrechtlichen Basisnormen ohne Berücksichtigung grundlegender Fragen, wie der nach dem guten Leben oder (in manchen Fällen) dem guten Sterben, die den kulturellen, sozialen und familiären Kontext des Kindes miteinbeziehen, greift demnach zu kurz. So muss sich eine Ethik des Kindes, dessen Achtung seiner Würde sich in der Gesamtheit der drei kinderrechtlichen Basisnormen widerspiegelt und der durch die Anerkennung seiner kognitiven als auch seiner emotionalen Dimension Rechnung getragen wird, auch in den (straff organisierten) (Spital)organisationen bewähren. Insofern ist „eine solche Gemeinschaft“, wie Weber gemäss Alasdair MacIntyre schreibt, „nicht nur eine Institution, sondern gleichzeitig eine ethische Kategorie und bildet gleichsam eine transzendente Voraussetzung für das moralische Leben.“⁴⁶ Die Tugenden dienen dabei als die Wegweiser auf dem Weg der Liebe.

Der praktische Teil der vorliegenden Arbeit stützt sich bei den Untersuchungen, neben umfangreichen Literaturrecherchen, unter anderem auf die Studie *Kindeswohl im Spital – Eine qualitative Studie zum Wohlbefinden hospitalisierter Kinder und Jugendlicher*, die von dem Interdisziplinären Institut für Ethik im Gesundheitswesen der Stiftung Dialog Ethik und dem Universitätskinderspital Zürich – Eleonore Stiftung durchgeführt und deren Ergebnisse im Rahmen eines Internationalen Ethik-Fachkongresses am 02. und 03. Juni 2016 in Zürich vorgestellt wurden.⁴⁷

⁴⁵ Vgl. Surall, Ethik des Kindes, 27.

⁴⁶ Weber, Tugendethik und Kommunitarismus, 42.

⁴⁷ Im Rahmen dieses Fachkongresses stellte ich ein Poster zum Thema *Kindeswohl vor den Möglichkeiten der hochspezialisierten Medizin – theologisch-ethische Reflexion* vor, dessen Grundlagen ich in Kooperation mit dem Interdisziplinären Institut für Ethik im Gesundheitswesen der Stiftung Dialog Ethik erarbeitet habe.

Nachdem zuerst in Kapitel C 1 auf die Besonderheiten des Kindes als Patient eingegangen wird, folgen in Kapitel C 2 Überlegungen von Alasdair MacIntyre⁴⁸ zu medizinischen Institutionen und medizinischer Praxis. Vor diesem Hintergrund soll dann in den Kapiteln C 3ff die Würde des Kindes im medizinischen Kontext und vor den Möglichkeiten einer hochspezialisierten Medizin, im Spannungsfeld der drei Basisnormen Schutz (Kap. C 3.1ff), Beteiligung (Kap. C 3.2ff) und Förderung (Kap. C 3.3ff) untersucht werden.

⁴⁸ Vgl. *MacIntyre*, Der Verlust der Tugend.

B THEORETISCHER TEIL

I DIE WÜRDE DES MENSCHEN

Die Würde des Menschen ist „unantastbar“ und sie „zu achten und zu schützen [...] ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt“. So ist es im Artikel 1 des Grundgesetzes zu lesen. Die Menschenwürde wird als höchstes Rechtsgut verstanden und liegt somit sämtlichen durch die Verfassung garantierten Grundrechten zugrunde. Gleichzeitig bildet sie nach einem weitverbreiteten Verständnis die Basis der Menschenrechte. So wird im 1966 von der UNO-Vollversammlung beschlossenen Pakt über ökonomische, soziale und kulturelle Rechte gesagt, dass sich alle diese Rechte aus der inhärenten Würde der menschlichen Person herleiten lassen würden. Insofern muss die Würde als etwas verstanden werden, was von relevanter moralischer Bedeutung ist. Sie wird als Grundlage der Verfassung und der Menschenrechte gesehen. Die Würde des Menschen zu achten, ist höchstes Rechtsgebot. Ihre Verletzung stellt ein schweres Vergehen, nämlich die Missachtung eines Grundwertes dar.⁴⁹

Auch in der angewandten Ethik spielt der Begriff der Menschenwürde eine entscheidende Rolle. So kommt der Vorwurf, eine Handlungsweise sei mit der Würde des Menschen unvereinbar, einer endgültigen Verurteilung gleich. Handlungen, welche die Würde des Menschen verletzen, sind nach einer weitverbreiteten Auffassung nicht zu rechtfertigen. Die Menschenwürde darf weder gegen andere Güter noch gegen andere Rechte abgewogen werden. Sie ist vielmehr, wie es im Grundgesetz steht, unantastbar.⁵⁰

Der Begriff der Würde geht auf den lateinischen Terminus *dignitas* zurück. Dieser ging als Übersetzung des griechischen Begriffs *ἀξίωμα* in die philosophische Diskussion über das Ideal des menschlichen Lebens ein. Bereits in der Antike hatte dieser Begriff mehrere Bedeutungen. In den Menschenrechtserklärungen und in verschiedenen modernen Verfassungen ist von dem Terminus der inhärenten Würde die Rede. Fraglich ist, ob sich die Bedeutung dieses inhärenten Menschenwürdebegriffs mit der ursprünglichen Verwendungsweise in der Antike vergleichen lässt. Wie sieht es hinsichtlich eines Vergleiches mit dem christlichen und dem kantischen Würdebegriff aus? Haben diese Begriffe möglicherweise einen gleichen Bedeutungskern oder handelt es sich um irreduzibel verschiedene Begriffe? Was genau ist mit dem

⁴⁹ Vgl. *Schaber*, Menschenwürde, 9.

⁵⁰ Vgl. *Schaber*, Menschenwürde, 9.

Begriff der inhärenten Würde gemeint und lassen sich aus diesem Begriff tatsächlich Grundrechte ableiten? Erst wenn man weiss, was unter der inhärenten Würde zu verstehen ist, lässt sich die Frage beantworten, wem denn eigentlich alles Würde zukommt und wie man der Würde des Menschen gerecht wird.⁵¹

1. Kulturgeschichtlich-philosophischer Abriss des Terminus der Menschenwürde – Probleme einer Begriffsgeschichte

Im Folgenden soll nun ein kurzer geschichtlich-philosophischer Abriss des Menschenwürdebegriffes, von dem erstmals in der Charta der Vereinten Nationen von 1945 in einer Verfassung, also vier Jahre vor der Verabschiedung des Grundgesetzes die Rede ist, gegeben werden. Dabei kann und soll bei weitem kein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben werden. Dies wäre auch schlicht unmöglich, kennt doch dieser Begriff so viele verschiedene Bedeutungen, dass es gar nicht möglich wäre, allen Gedanken überhaupt nachzugehen. Vielmehr soll auf drei historische Schlaglichter der Standard-Begriffsgeschichte eingegangen werden, die mir für diese Arbeit wichtig erscheinen: dem Würdebegriff bei Cicero, dem Würdebegriff im Christentum und dem Kantischen Würdebegriff. Es ist dabei keine umfassende und lückenlose inhaltliche Diskussion der Theorien beabsichtigt, sondern es soll eher untersucht und diskutiert werden, in welcher Bedeutung der Terminus Menschenwürde im jeweiligen Kontext verwendet wird und in welcher Relation seine Verwendung zu dem heute verbreiteten Sinn steht. Besondere Aufmerksamkeit soll dabei dem christlichen und dem Kantischen Würdebegriff zukommen, hat letzterer doch wie kein anderer unser heutiges Verständnis von Menschenwürde geprägt. So ist Immanuel Kant nach Meinung renommierter Philosophen der erste, der Menschenwürde dezidiert „im Sinne des moralischen Status des Individuums versteht und aus ihm universalistisch-egalitäre Normen ableitet.“⁵² Dass jedoch die Kantische Ethik der Menschenwürde an ihre Grenzen stösst, soll im Verlaufe dieser Arbeit gezeigt werden.

1.1. Menschenwürde bei Cicero

Der Ursprung des Menschenwürdebegriffs wird üblicherweise auf Ciceros Schrift *De officiis* (44.v. Chr.) – Von den Pflichten – zurückgeführt. Hier erläutert Cicero, in Form eines

⁵¹ Vgl. Schaber, Menschenwürde, 10–14.

⁵² Jaber, über den mehrfachen Sinn, 121.

Mahnbriefes an seinen offenkundig pflichtvergessenen Sohn Marcus, die Pflichten eines jeden Menschen, welche sich aus den vier verschiedenen personae, d. h. Rollen, ergeben, die jeder Mensch in seinem Leben innehat.⁵³

- a. Die Rolle, welche durch seine Herkunft bestimmt ist⁵⁴
- b. Die Rolle, welche zu seiner körperlichen Ausstattung, den Talenten und Anlagen passt⁵⁵
- c. Die Rolle, die sich jeder selbst im Leben wählt⁵⁶
- d. Die Rolle, die darin besteht, dass man ein Mensch und kein Tier ist, also Vernunft hat und somit die Möglichkeit zur Einsicht in das Gute und Richtige.⁵⁷

Cicero verwendet für die mit einer Rolle verbundenen Verpflichtungen, die der Mensch im Gegensatz zum Tier hat, erstmals das lateinische Wort dignitas. Demnach wird nur derjenige seiner Würde gerecht, der sich seiner Rolle angemessen verhält, d. h. der Mensch muss sich seiner Grösse, seiner besonderen Stellung im Kosmos entsprechend vernünftig verhalten und nicht nur nach körperlichen Freuden und Vergnügungen streben. Würdig verhält sich nur, wer „sparsam, enthaltsam, streng und nüchtern“⁵⁸ lebt. In diesem Sinne versteht Cicero Würde als ein antihedonistisches Lebensideal.

Es findet sich zwar bei Cicero keine spezielle dignitas hominis, jedoch findet sich bei ihm, wie auch bei anderen frühen Stoikern durchaus eine Lehre von der Auszeichnung der menschlichen Natur. So wird der Mensch innerhalb des pantheistischen Rahmens der stoischen Lehre als vernunftbegabtes Wesen selbst zu einem Göttlichen. Dies wird verbunden mit einer anthropozentrischen Sicht auf den Kosmos, demzufolge die Welt auf den Menschen hin geschaffen sein soll.⁵⁹ Insofern könnte man durchaus geneigt sein, von einem intrinsischen Wert des Menschen zu sprechen. Allerdings unterscheidet sich Ciceros Menschenwürdebegriff von der These, die den heutigen, modernen Begriff der inhärenten Würde prägt. So könnte der antike Philosoph der These, dass alle Menschen in einem fundamentalen Sinne gleich viel wert seien,

⁵³ Vgl. Stoecker, Die philosophischen Schwierigkeiten mit der Menschenwürde.

⁵⁴ Vgl. Stoecker, Die philosophischen Schwierigkeiten mit der Menschenwürde.

⁵⁵ Vgl. Stoecker, Die philosophischen Schwierigkeiten mit der Menschenwürde.

⁵⁶ Vgl. Stoecker, Die philosophischen Schwierigkeiten mit der Menschenwürde.

⁵⁷ Vgl. Stoecker, Die philosophischen Schwierigkeiten mit der Menschenwürde.

⁵⁸ Cicero, De officiis, 106,

⁵⁹ Vgl. Jaber, Über den mehrfachen Sinn, 101–102.

nicht zustimmen, da nicht alle Menschen den Aufforderungen nachkommen (können), die ihnen durch ihre hohe Auszeichnung auferlegt wurden. Nicht alle Menschen erfüllen die normativen Bedingungen ihrer Wesensnatur.⁶⁰ Hier nun greift Cicero auf ein Argument zurück, das auch in der späteren Literatur häufig zur Auszeichnung des Menschen angeführt wird und bereits oben unter Punkt „d“ erwähnt wurde, nämlich, dass Menschen, die der (objektiv-teleologisch verstandenen) Natur des Menschen zuwiderhandeln, in Wirklichkeit keine Menschen, sondern Tiere seien.⁶¹ Demnach verwendet Cicero die These vom herausragenden Wert des Menschen nicht in erster Linie zur Ableitung von Pflichten gegenüber anderen, sondern zur Ableitung von Verpflichtungen für das eigene Handeln. Die Feststellung, dass es eine Würde gibt, die allen Menschen gemeinsam ist, ist also für den Würdeträger selbst verbindlich.⁶² Somit ist Ciceros Konzeption nicht mit dem modernen Verständnis von Menschenwürde kompatibel, ist es doch eine der wenigen Gemeinsamkeiten in der aktuellen Menschenwürdedebatte, dass die Menschenwürde einen moralischen Schutz gegen Misshandlung und Instrumentalisierung bieten solle. Allerdings sieht Stoecker – und darin ist ihm recht zu geben – dass allein die Vernunft und Moralfähigkeit des Menschen auch einen Schutz gegen Misshandlung und Instrumentalisierung beinhaltet.⁶³

Dennoch ist trotz dieser Ergänzung die allgemeine Menschenwürde für Cicero lediglich eine Art „Residual- oder Minimalwürde“⁶⁴, auf welcher dann die eigentlich entscheidenden gesellschaftlichen Würden bzw. kontingenten Würden aufbauen, die man erwerben, verlieren aber auch durch entsprechende Lebensweise wiedergewinnen kann. Deshalb scheint seine Konzeption nicht geeignet, um als Basis des modernen Menschenwürdebegriffs zu dienen, denn dieser erhebt den Anspruch, nicht nur eine Mindestwürde zu sein, sondern etwas Besonderes und Herausragendes. Ferner idealisiert Cicero stark, wenn er behauptet, alle Menschen seien denkende und handelnde Vernunftwesen, gibt es doch viele menschliche Wesen, die noch nicht (Säuglinge, Kinder), nicht mehr (kranke, demente, komatöse Menschen) oder nie (von Geburt an kranke oder behinderte Menschen) in diese Beschreibung passen. Dagegen gibt es in den Augen vieler Ethiker, allen voran Peter Singer, Tiere, die durchaus die Fähigkeit haben,

⁶⁰ Vgl. Jaber, Über den mehrfachen Sinn, 101–102.

⁶¹ Cicero, De officiis, 105.

⁶² Vgl. Stoecker, Die philosophischen Schwierigkeiten mit der Menschenwürde.

⁶³ Vgl. Stoecker, Die philosophischen Schwierigkeiten mit der Menschenwürde.

⁶⁴ Stoecker, Die philosophischen Schwierigkeiten mit der Menschenwürde.

vernünftig zu handeln. Wenn überhaupt, müsste man von Ciceros Konzeption von Personenwürde und nicht von Menschenwürde sprechen. Dabei muss davon ausgegangen werden, dass nicht alle Menschen Personen und wohl auch nicht alle Personen Menschen sind. Für eine moderne Menschenwürdekonzepktion wäre Ciceros Vorbild demnach nicht zu gebrauchen.⁶⁵

1.2. Menschenwürde im Christentum

Als zweite historische Quelle des Begriffs der Menschenwürde soll das Christentum angeführt werden. Bezüglich der Einwände, die gegen Cicero angebracht wurden, steht diese besser da. So ist die christliche Ethik⁶⁶ nach Dunja Jaber als eine universalistische anzusehen, die das vorherrschende Verständnis des gleichen moralischen Status aller Menschen massgeblich beeinflusst hat.⁶⁷ Die Fixierung auf den Begriff Menschenwürde führte allerdings dazu, dass die betreffenden Darstellungen sich, anstatt auf die universalistisch-egalitäre Moral, auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen konzentrieren. Diese in der Literatur meist standardmässige Gleichsetzung von Gottebenbildlichkeit und Menschenwürde unterstellt das Vorhandensein einer „Begründungsfigur“⁶⁸ innerhalb der christlichen Ethik. Jedoch kann diese ihm nur unter gewissen Vorbehalten zugeschrieben werden. Im Folgenden soll dies näher diskutiert werden.

⁶⁵ Vgl. *Stoecker*, Die philosophischen Schwierigkeiten mit der Menschenwürde.

⁶⁶ Es sei kurz angemerkt, dass es zum Verhältnis von philosophischer und christlicher bzw. theologischer Ethik verschiedene Positionen gibt, wobei die Streitfrage lautet, ob theologische Ethik in ihrem Inhalt etwas anderes sein kann, als eine allgemeingültige, universalistische Verbindlichkeit beanspruchende Auslegung der sittlichen Forderung. Muss sie normativ oder deskriptiv verstanden werden? Die wissenschaftliche Literatur dazu ist sehr umfassend. Vgl. u. a. *Fischer*, Grundkurs Ethik, 199–236, für den sich eine Ethik, die als reines „Begründungsunternehmen“ verstanden wird, nur an der Oberfläche der moralischen Orientierung bewegt. So hat in seiner Anschauung von evangelischer Ethik das Verstehen den Vorrang vor dem Begründen. Vgl. auch *Honecker*, Einführung in die theologische Ethik, v. a. Kapitel 5, S. 247–285, wonach die Bibel der Auslegung bedarf. So sind ihre Aussagen lediglich als Zeugnisse und Modelle gelebten Glaubens zu betrachten, weshalb sie keine unfehlbaren Leitsätze und Normen darstellen. Vgl. dagegen *Härle*, Ethik, v. a. Kapitel 5, S. 158–204, für welchen die theologische Ethik klar normativ ist, wobei die normativen Grundlagen der christlichen Ethik nicht nur im Rückgriff auf die Bibel zu finden sind, sondern auch in der Auslegungsgeschichte der Bibel im Rahmen der Kirchen- und Theologiegeschichte. Vgl. auch die katholische Moralthologie, die sich als normativ versteht und an die Erfahrung der sittlichen Vernunft anknüpft, die sie aus theologischer Perspektive zu erschliessen versucht. Hinsichtlich aktueller, ethischer Probleme bedient sie sich theologischer und philosophischer Methoden, um zu Aussagen für die sittliche Praxis zu kommen und diese rational zu begründen.

Bei dieser kurzen Ausführung möchte ich es, um den Rahmen der Arbeit nicht zu sprengen, belassen.

⁶⁷ Vgl. *Jaber*, Über den mehrfachen Sinn, 104.

⁶⁸ *Jaber*, Über den mehrfachen Sinn, 104.

1.2.1. Die Ambivalenz des christlichen Menschenbildes

Der Gebrauch des Terminus Menschenwürde innerhalb der christlichen Ethik ist ein Phänomen jüngeren Datums. Der Begriff Menschenwürde erfährt erst mit Ende des zweiten Weltkrieges in nennenswerter Weise Bedeutung. Vergleicht man theologische Abhandlungen kirchlicher Verlautbarungen, stellt man schnell fest, dass das Wort Menschenwürde vor dem zweiten Weltkrieg äusserst selten zu finden ist, während es heute kaum eine theologische Abhandlung gibt, in der dieser Terminus nicht mehrfach aufgeführt ist.⁶⁹ Weshalb dies so ist, zeigt sehr anschaulich eine Passage aus einem katholischen Standardwerk, der Dogmatik von Michael Schmaus aus dem Jahre 1962. Menschenwürde wird dort nämlich nicht als genuin christlicher Begriff herausgestellt, sondern als der „Muttergedanke der Aufklärung“⁷⁰.

„Diese Anschauungen übersehen, dass die Würde des Menschen eine geschaffene ist und nur als geschaffene, also als eine von Gott begründete und von ihm abhängige verstanden und bewahrt werden kann. Das personale Selbst des Menschen ist zuinnerst auf Erkenntnis und Liebe Gottes angelegt [...]. Jeder Versuch, sich von Gott loszulösen und das menschliche Dasein auf sich selbst zu stellen, ist ein seinswidriges Verhalten, also eine Vergewaltigung der menschlichen Natur und führt zwangsläufig zu ihrer Entwürdigung.“⁷¹

Schmaus' Ausführungen verdeutlichen, weshalb nicht vorbehaltlos vom Selbstzweck des Menschen die Rede sein kann. So darf eine theistische Begründung einer Würde des Menschen nur unter der Massgabe geschehen, dass dem Menschen kein selbständiger Wert zugeschrieben wird. Einige christliche Theologen wurden dafür gezeisselt, weil sie unter dem Einfluss Kants und des Deutschen Idealismus vom Menschen als einem Selbstzweck gesprochen haben.⁷² Der Begriff Menschenwürde steht für ein bestimmtes Menschenbild der Aufklärung und Neuzeit und wird oft als Gegensatz zum christlichen begriffen, weil er die menschliche Selbstmacht und Freiheit und somit die Unabhängigkeit des Menschen herausstellt, während das christliche Menschenbild, die Abhängigkeit von der Gnade Gottes betont.⁷³ Hier ist eine Parallele zur erst späten Akzeptanz des Menschenrechtsgedankens durch die Kirchen zu

⁶⁹ Vgl. Jaber, Über den mehrfachen Sinn, 105.

⁷⁰ Jaber, Über den mehrfachen Sinn, 105.

⁷¹ Schmaus, Katholische Dogmatik, 151–152.

⁷² Vgl. Jaber, Über den mehrfachen Sinn, 105.

⁷³ Gerade in dieser Abhängigkeit der Gnade Gottes gründet jedoch für Luther die Freiheit des Christenmenschen. So lehrt der Wittenberger Reformator in seinem Freiheitstraktat die Freiheit von Sünde und Gesetz, die im Vertrauen auf Gott entsteht; vgl. auch Anm. 154.

Auf die Menschenwürde im Sinne der evangelischen Ethik wird in dem Kapitel B I 1.2.3 noch expliziter eingegangen.

erkennen, die offiziell auch erst nach dem zweiten Weltkrieg erfolgte. Zuvor wurde die Menschenrechtsidee als antiklerikal und laizistisch verworfen.⁷⁴

Allerdings muss in diesem Zusammenhang auch erwähnt werden, dass es Kontexte gab, in denen innerhalb der christlichen Literatur durchaus von Menschenwürde die Rede war. So fand zum Beispiel die Ermahnung des Kirchenvaters Leo I. (400 – 461 nach Chr.) in einer seiner Predigten „Erkenne Deine Würde, oh Mensch“ sogar Einzug in die Liturgie.⁷⁵ Diese Verwendung war kein Einzelfall, so waren in der patristischen Literatur zum göttlichen Schöpfungswerk Lobreden auf die menschliche Natur und ihre Würde durchaus üblich, allerdings bewegten sie sich immer zwischen den beiden Polen des Lobes für das göttliche Schöpfungswerk und der Klage über die Sündhaftigkeit des Menschen.⁷⁶ Auch in der Renaissance lässt sich dieser Zwiespalt beobachten, steht doch den äusserst optimistischen Abhandlungen über die Würde des Menschen, deren bekanntester Vertreter Giovanni Pico della Mirandola⁷⁷ ist, eine äusserst pessimistische Sicht gegenüber, wie sie etwa Poggio oder Garzoni artikulieren.⁷⁸ So kommt, wenn von der Würde des Menschen die Rede ist, auch immer der christliche Theozentrismus zum Zuge. Herausragende menschliche Eigenschaften und Leistungen werden nicht dem Menschen selbst zugeschrieben, sondern werden in letzter Instanz immer auf Gott zurückgeführt. In der christlichen Literatur ist ein Lob der menschlichen Natur nur innerhalb des göttlichen Schöpfungs- und Rechtfertigungshandelns legitim.

Wie bereits weiter oben erwähnt, wird im christlichen Kontext die Menschenwürde standardmässig auf die Gottebenbildlichkeit und Gottgeschöpflichkeit des Menschen zurückgeführt, weshalb im Folgenden etwas näher auf den Menschen als Gottes Ebenbild eingegangen wird.

1.2.2. Der Mensch als Gottes Ebenbild

Innerhalb der Theologie hat die Lehre von der Gottebenbildlichkeit unterschiedliche Ausprägungen erfahren und ist sowohl zum Streitpunkt reformatorischer und katholischer Lehre als auch zum Streitpunkt innerhalb der protestantischen Theologie geworden.

⁷⁴ Vgl. Jaber, Über den mehrfachen Sinn, 106.

⁷⁵ Jaber, Über den mehrfachen Sinn, 106.

⁷⁶ Vgl. Trinkhaus, In our Image and Likeness, Kap. IV.

⁷⁷ Vgl. Jaber, Über den mehrfachen Sinn, 107 (*Giovanni Pico della Mirandola, Oratio de hominis dignitate* [1486]).

⁷⁸ Vgl. Jaber, Über den mehrfachen Sinn, 107 (Poggio Bracciolini, *De miseria conditiones libri* [1455]; Giovanni Garzoni, *De miseria humana* [1505]).

Die wichtigste Belegstelle zur Gottebenbildlichkeit findet sich im Alten Testament im Schöpfungsbericht, in Gen. 1,26 – Gen. 1,27:

„Und Gott sprach: Lasst uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei [...]. Und Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und schuf sie als Mann und Frau.“⁷⁹

Allerdings ist bereits innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft umstritten, wie diese Aussage zu verstehen sei. Geht man von philologischen Gesichtspunkten aus, so erhält der hebräische Ausdruck צלם (tzäläm) welcher hier mit Bild übersetzt wird (Septuaginta: eikon; Vulgata: imago) die Bedeutung von Statue, Gottesbild, Plastik oder Flachbild.⁸⁰ Daraus folgerten einige Exegeten, die Gottebenbildlichkeit sei primär als Gottgestaltähnlichkeit zu verstehen.⁸¹ Allerdings setzt die Beschränkung auf eine äusserliche Ähnlichkeit der Körpergestalt eine Aufspaltung des Menschen in Körper und Geist voraus, was wiederum dem alttestamentlichen Denken widerspricht. Mit dem gleichen Argument ist auch eine einseitige Begründung der Gottebenbildlichkeit in Geist, Seele und Vernunft abzulehnen. Demzufolge muss die Ähnlichkeit als Ähnlichkeit des ganzen Menschen verstanden werden. Hier setzen nun verschiedene Alternativvorschläge zur Präzisierung dessen an, was mit Gestaltähnlichkeit gemeint sein könnte. Nun spricht der Text aber weniger davon, worin die Gottebenbildlichkeit besteht, als vielmehr wozu sie gegeben ist.⁸² Deshalb neigen die meisten Exegeten dazu, die Gottebenbildlichkeit „funktional“ zu definieren, also die Rolle zu erschliessen, welche der Text dem Menschen in seiner Rolle zu Gott zuweist.⁸³ In diesem Sinne lassen sich zwei Vorschläge unterscheiden, die einander allerdings nicht notwendigerweise ausschliessen: Zum einen die Rolle des Menschen als „Partner Gottes“, der dessen Anrede versteht und darauf antwortet, womit er sich als „bündnis- und verhandlungsfähig erweist.“⁸⁴ Zum anderen wird die Ebenbildlichkeit Gottes auf die Herrschaftsstellung des Menschen innerhalb der Welt bezogen. Für diese Auslegung spricht Gen 1,28. Als weiterer Textbeleg für diese Interpretation kann Psalm

⁷⁹ Gen 1,26 – Gen 1,27.

⁸⁰ Vgl. Köhler, Die Grundstelle, 4f.

⁸¹ Vgl. Westermann, Genesis, 206–207.

⁸² Vgl. Rad, Eikon. Gottebenbildlichkeit im Alten Testament.

⁸³ Vgl. Jaber, Über den mehrfachen Sinn, 109.

⁸⁴ Vgl. Wolf, Das Problem des moralischen Sollens, 233–234; Westermann, Genesis, 25.

8,5–7⁸⁵ herangezogen werden. Ferner hat Gerhard v. Rad darauf hingewiesen, dass dem Menschen mit dem hebräischen Ausdruck כָּבוֹד (kabod > Herrlichkeit und Ehre) nicht nur die Herrlichkeit der äusseren Erscheinung zugesprochen wird, sondern vielmehr:

“Es ist die gravitas des Menschen, das Imponierende an ihm; also sowohl Sinnfälliges, aber doch noch mehr, nämlich die ganze innere Mächtigkeit, die ihm eignet. Hier ist nun ein geheimnisvoller Identitätspunkt zwischen Mensch und Gott sichtbar, denn kabod kommt nach alttestamentlicher Anschauung vor allem Jahwe zu.”⁸⁶

Jaber sieht in dieser Eigenschaft der Herrlichkeit eine Parallele mit dem engeren deskriptiven Gehalt der Werteigenschaft Würde. So liegt die Besonderheit des כָּבוֹד (kabod) möglicherweise in einer Betonung des Sakralen.⁸⁷

Zusammenfassend lassen sich also aus alttestamentlicher Sicht vier Deutungsvorschläge festhalten: Zurückführung der Gottebenbildlichkeit auf

- a. die äussere Gestalt
- b. die menschliche Eigenschaft, der Partner Gottes zu sein
- c. die Herrschaftsstellung des Menschen in der Welt
- d. eine Spielart der Werteigenschaft Würde, nämlich auf כָּבוֹד (kabod), die Herrlichkeit des Menschen

Verlässt man nun den relativ engen Rahmen der alttestamentlichen Exegese und bezieht die neutestamentliche Sicht mit ein, ergeben sich einige massgebliche Veränderungen. So wird im Neuen Testament der Gottebenbildlichkeitsgedanke sowohl auf den Menschen⁸⁸ als auch auf Christus angewandt, zum Beispiel wenn Paulus von den Ungläubigen sagt, „dass sie das Licht nicht sehen, das aufleuchtet durch die Verkündigung des Evangeliums von der Herrlichkeit Christi, der Gottes Ebenbild ist.“⁸⁹ Hier wird klar zum Ausdruck gebracht, dass in Jesus Christus, als dem Ebenbild Gottes, die geschöpfliche Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft

⁸⁵ Psalm 8,5–7: „Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst, und des Menschen Kind, dass du dich seiner annimmst? Du hast ihn wenig geringer gemacht als Gott, mit Ehre und Hoheit (Herrlichkeit) hast du ihn gekrönt.“ (In der Einheitsübersetzung wird das Wort *Herrlichkeit* verwendet).

⁸⁶ Rad, Eikon. Gottebenbildlichkeit im Alten Testament.

⁸⁷ Vgl. Jaber, Über den mehrfachen Sinn, 111.

⁸⁸ 1 Kor. 11,7; Kol 3,10; Jak. 3,9.

⁸⁹ 2 Kor. 4,4; vgl. auch Kol. 1,15; Hebr. 1,3.

mit Gott vollkommen realisiert ist, weshalb der Mensch zur Christusnachfolge bestimmt ist.⁹⁰ Im Zusammenhang mit der Lehre von Adam als dem ersten und Christus als dem zweiten Menschen werden auch zwei Arten der Abbildlichkeit genannt. So ist der Mensch gemäss 1 Kor. 15,45–49 zuerst Bild des irdischen und wird durch die zukünftige Erneuerung zum Bild des himmlischen Menschen. An die Kolosser ergeht die Ermahnung, „den neuen Menschen anziehen“⁹¹, als welcher Christus dargestellt wird und als innerer Mensch im neuen Menschen zu leben⁹². Das Bild Gottes oder Christi wird hier also dem Menschen als endzeitliches Ziel vor Augen gehalten, womit es zu einer soteriologischen bzw. teleologischen Grösse wird.

Aus diesem Spannungsverhältnis zwischen Alten Testament und Neuen Testament entwickelten sich in der Theologie, entsprechend der damals vorliegenden Tendenz, das Christentum mit der antiken Philosophie zu verbinden, in der man den biblischen Gottebenbildlichkeitsbegriff entgegen der Auffassung des Alten Testaments auf die Seele des Menschen bezog, interessante Lösungsansätze. Die Seele galt in der altkirchlichen und mittelalterlichen Theologie nicht nur als Ort der Vernunft, sondern in ihr wurde zudem die Fähigkeit lokalisiert, sein Leben in Liebe auf Gott hin zu orientieren.⁹³ So wurde der einflussreiche Versuch unternommen, verschiedene Stufen der Gottebenbildlichkeit zu unterscheiden. Aufgrund einer Doppelung der Ausdrücke in Gen. 1,26: Bild (*imago*) und Gleichnis (*similitudo*)⁹⁴, die hier zur Beschreibung der Gottebenbildlichkeit verwendet wurden, sah Hugo von St. Victor⁹⁵ die *imago* als die Ausstattung des Menschen mit Vernunft aufgefasst, während die *similitudo* für die Verwirklichung der Gottbezogenheit durch die Liebe steht. Der Mensch kann, infolge der Sünde, lediglich die *similitudo* verlieren, während ihm mit der *imago* eine unverlierbare Ausstattung verbleibt, welche ihm hilft, den Weg zu Gott zurückzufinden.⁹⁶

⁹⁰ Vgl. Leonhardt, Grundinformation Dogmatik, 264; vgl. Kol. 3,10.

⁹¹ Kol. 3,10; vgl. auch Eph. 4,24.

⁹² Eph. 4,22ff; Kol. 3,5–17.

⁹³ Vgl. Leonhardt, Grundinformation Dogmatik, 264.

⁹⁴ Hebräisch: *tzälem* und *d'mut*; griechisch: *eikon* und *homoiosis*.

⁹⁵ Hugo von St. Victor war ein christlicher Theologe und Philosoph, der von 1097 bis 1141 lebte. Er kam, wahrscheinlich von Sachsen stammend, früh in die Schule der Augustiner-Chorherren von Saint-Victor (bei Paris), deren einflussreichster Lehrer er wurde. In der Philosophie und Theologie des Mittelalters wird ihm eine eher platonische Ausrichtung zuerkannt. In der Geschichte der mittelalterlichen Bibelexegese steht diese Ausrichtung für ein starkes Bemühen um das wörtliche und geschichtliche Verständnis des Bibeltextes. Hugo von St. Victor war stark von Augustinus beeinflusst. Er prägte die Schule von St. Victor massgeblich mit und hatte Einfluss auf die Scholastik des 13. Jahrhunderts (vgl. RGG⁴, 1933–1934).

⁹⁶ Vgl. Leonhardt, Grundinformation Dogmatik, 265.

Diese Verbindung von biblischer und philosophischer Anthropologie unterzog jedoch der Reformator Martin Luther einer umfassenden Kritik. Er legte 1536, also 16 Jahre nach Erscheinen seines bekannten Freiheitstraktates, auf das er sich hier auch bezieht, in insgesamt 40 Thesen seine Auffassung dar. Demnach ist der Mensch, von dem die Philosophie spricht, ein anderer als der der Theologie.⁹⁷ So fragt ersterer nach dem Menschen im Hinblick auf das irdische Leben und gesteht damit der Vernunft zu Recht eine grosse Bedeutung ein. Die Theologie jedoch hat den gesamten Menschen im Blick und muss feststellen, dass die Sünde auch von der Vernunft Besitz ergriffen hat. So spricht Luther gar von der *Hure Vernunft*. Daher ist das Gottesverhältnis des Menschen so sehr gestört, dass der Mensch selbst keine Möglichkeit hat, aus eigenen Stücken auf Gott zuzugehen. Die theologische Definition des Menschen darf sich deshalb nach Luther nicht an der Rationalität orientieren, sondern muss davon ausgehen, dass der Mensch zur Überwindung der Sünde auf Gottes Gnade, also auf die Rechtfertigung als vergebendes Entgegenkommen angewiesen ist.

Karl Barth betont in seiner Auseinandersetzung mit Emil Brunner, die Gottebenbildlichkeit sei nicht als eine Eigenschaft des Menschen zu verstehen, sondern relational, nämlich als das besondere Verhältnis Gottes zum Menschen, welchen er in Erweis seiner Gnade zu seinem Partner erhebt⁹⁸. Damit lässt er dem Menschen Ehre, Anerkennung, Wertschätzung und Auszeichnung zuteilwerden.⁹⁹ Der Mensch ist demnach nur in der Beziehung Ebenbild Gottes. So hat das einzelne Leben nur im Hinblick auf seine Beziehung zu Gott und Mensch einen intrinsischen Wert, bzw. Würde. Anders ausgedrückt: die Würde des Menschen gründet in seiner Beziehung zu Gott und Mensch.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass dem Menschen aus christlicher Sicht ein intrinsischer Wert zugesprochen wird, der eine bestimmte Form der Hochschätzung verdient und der somit auch eine inhärente Würde besitzt. Differenzierungen und Vorbehalte sind allerdings dort angebracht, wo versucht wird, die christliche bzw. theologische Ethik auf die Aussage der Gottebenbildlichkeit zu gründen. So haben die Theorien der Gottebenbildlichkeitslehre für die Autoren der christlichen, insbesondere der evangelischen Ethik, tatsächlich nur eine

⁹⁷ Vgl. Leonhardt, Grundinformation Dogmatik, 266.

⁹⁸ Vgl. Brunner, Natur und Gnade, 67–73.

⁹⁹ Vgl. Brunner, Natur und Gnade, 206ff.

untergeordnete Rolle gespielt. Von Anfang an wurden aus dieser Lehre, wenn denn überhaupt ethische Normen abgeleitet wurden, eher Pflichten gegen sich selbst gefolgert: die Ermahnung, sich des Wertes, der in dieser Auszeichnung liegt, als würdig zu erweisen und das objektive Ziel, das Gott dem Menschen zugedacht hat, anzustreben.¹⁰⁰ Wie die Betonung der inhärenten Menschenwürde, ist allerdings auch die Betonung der Gottebenbildlichkeit in ethischen Kontexten eher ein neues Phänomen.¹⁰¹ In erster Linie werden nach wie vor die Aufgaben und das Ziel betont, zu dem die Gottebenbildlichkeit den Einzelnen verpflichtet, nicht die Ansprüche, die er anderen Personen gegenüber geltend machen kann.

1.2.3. Christliche Ethik der Menschenwürde

Es kann also festgehalten werden, dass die evangelische Ethik in ihren Grundzügen nicht auf einer „Begründungsfigur“ des intrinsischen Wertes des Menschen beruht.¹⁰² Damit scheint sie nicht so recht zum heutigen Verständnis einer Ethik der Menschenwürde zu passen, für die ja das Element der Begründung von herausragender Wichtigkeit ist. Allerdings lässt sich die christliche Ethik im weiteren Sinne sehr wohl als eine Ethik der Menschenwürde beschreiben, insofern sie universalistisch-egalitäre Strukturen aufweist.¹⁰³ Vor allem die evangelische Ethik, die in ihren Grundstrukturen auf Martin Luther zurückgeht, bringt mit ihrer Rechtfertigungslehre eine Aufwertung des Individuums „in seiner unverletzlichen Stellung vor Gott“¹⁰⁴ mit sich und bindet somit den Christen in der Nächstenliebe an seine Mitmenschen.

Ich werde in den Kapiteln B IIIff noch explizit auf die biblisch-theologischen Implikationen hinsichtlich Empathie und Würde eingehen. Worauf es mir hier vielmehr ankommt, ist zu zeigen, dass das Hauptgewicht einer evangelischen Ethik der Menschenwürde nicht in erster Linie auf der eher problematischen und in ethischer Hinsicht weniger bedeutsamen Lehre von der Gottebenbildlichkeit liegt, sondern vor allem in ihren neutestamentlichen Aussagen mit einer universalistischen Grundtendenz und im Doppelgebot der Liebe zu Gott und zu den Menschen¹⁰⁵, das allen übrigen Geboten übergeordnet ist und es weder zulässt, dass eine Differenzierung

¹⁰⁰ Vgl. Jaber, Über den mehrfachen Sinn, 118–119.

¹⁰¹ Vgl. Scheffczyk, Die Frage nach der Gottebenbildlichkeit, XVIII. Scheffczyk konstatiert ein plötzlich einsetzen des Interesse am Gottebenbildlichkeitsgedanken mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

¹⁰² Vgl. Jaber, Über den mehrfachen Sinn, 120.

¹⁰³ Vgl. Jaber, Über den mehrfachen Sinn, 120.

¹⁰⁴ Vgl. Surall, Ethik des Kindes, 19

¹⁰⁵ Mk. 12, 29–31, Lk. 10,25–28.

der moralischen Rücksichtnahme zwischen Menschen stattfindet noch, dass andere Menschen gerichtet werden, was mit einer Zurückhaltung inegalitärer Wertzuschreibungen einhergeht.¹⁰⁶ So hat der Bezug auf den Terminus der Gottebenbildlichkeit möglicherweise vor allem die aktuelle und an Bedeutung zunehmende Popularität des Begriffs Menschenwürde im Hintergrund und hängt mit dem Versuch zusammen, diesen mit der Gottebenbildlichkeit zu begründen.¹⁰⁷ Somit wird versucht, eine weitverbreitete ethische Überzeugung biblisch zu begründen, womit ihr ein christlich-normativer Charakter zugeschrieben werden soll.

Das Doppelgebot der Liebe, das nach Johannes Fischer in der Bibel und der christlichen Tradition zentrales Element jeder „geistgewirkten Glaubenskommunikation“ ist¹⁰⁸, gründet zwar nicht in einer Aussage über den intrinsischen Wert des Menschen, der Sache nach führt es allerdings zu einer solchen Werthaltung. So wird die partikulare und eigennützige Liebe in den universalen Kontext der Nächstenliebe als Ausdruck der Liebe Gottes gestellt, durch welche das Wohl des Nächsten über eine bloße Nützlichkeitsabwägung hinaus betont wird.¹⁰⁹ Insofern begründet die christliche Nächstenliebe eine Handlung nicht, sondern die Nächstenliebe im Doppelgebot der Liebe ist die Leitorientierung des christlichen Ethos und muss als geistgewirkte Orientierung verstanden werden.¹¹⁰ Christlicher Glaube ist mehr als eine rationale Überzeugung, die sich auf einzelne Inhalte stützt. Vielmehr ist christlicher Glaube „eine Ausrichtung des gesamten Lebensvollzugs, welche gleichermassen Affekt und Verstand, innere Einstellung und äusseres Verhalten umfasst.“¹¹¹ Sie ruft so eine empathische Haltung gegenüber dem Nächsten hervor, die einen Typ der Werthaltung erzeugt, der durch Wahrnehmen und Verstehen des Nächsten in erster Linie eben den Liebesgefühlen zuzurechnen ist und erst in zweiter Linie, als eine Folge daraus, den Achtungsgefühlen.

An dieser Stelle sei auf Schleiermacher verwiesen, der in Abgrenzung zu Kant explizit betont, dass zum gegenseitigen Verstehen „ein Sich Hineinversetzen [...], ein Sich-Einleben in eine Situation und Intention, in die Gedanken- und Vorstellungswelt erforderlich ist.“¹¹² Er fasst

¹⁰⁶ Vgl. *Jaber*, Über den mehrfachen Sinn, 120–121.

¹⁰⁷ Vgl. dazu auch *Jaber*, Über den mehrfachen Sinn, 212.

¹⁰⁸ *Fischer*, Theologische Ethik, 84.

¹⁰⁹ Vgl. *Jähnichen*, sozialer Protestantismus, 72f; *Fülling*, Theologische Wirtschaftsethik, 54.

¹¹⁰ Vgl. *Fischer*, Theologische Ethik, 98; vgl. auch *Fülling*, Theologische Wirtschaftsethik, 54.

¹¹¹ *Fischer*, Theologische Ethik, 16.

¹¹² *Schleiermacher* zitiert nach *Schmitt*, Empathie und Wertekommunikation, 213.

Religion auf als Betroffensein, Ergriffensein, als Erfüllt- und Bewegtsein des Menschen im Innersten durch das Innewerden des Unendlichen im Endlichen.¹¹³ Dabei ist Religion als Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit, wie Schleiermacher es nennt, aber nicht als Unfreiheit zu verstehen¹¹⁴, sondern ermöglicht vielmehr die innere Freiheit des sittlichen Menschen, sich am Subjekt zu orientieren und sich emotional der Welt im Angesicht der göttlichen Schöpfervernunft zuzuwenden¹¹⁵, die mit dem Geist Christi durchdrungen ist.¹¹⁶ Der Theologe sieht also das gemeinsame menschliche Leben als ein Ausgerichtetsein auf das höchste Gut, wobei das subjektive (Nach)empfinden die Grundlage dafür ist, sich in dieser religiösen Eingebundenheit zu erfahren.¹¹⁷ So bezieht auch Fischer Schleiermachers Konzeption in seine Überlegungen zu einer geistigen Ausgerichtetheit ein, wenn er schreibt:

„Es war in der neueren protestantischen Theologieggeschichte vor allem Schleiermacher, der diesen [...] Aspekt der Folgeträchtigkeit christlichen Lebens und Handelns herausgestellt hat. [...] In seiner christlichen Sitte hat Schleiermacher dargestellt, wie eine Ausrichtung christlichen Lebens und Handelns sich in allen gesellschaftlichen Bereichen auswirkt [...]. Sie ist nicht etwas, das der Christ neben seinen gesellschaftlichen Rollen und Funktionen auch noch hat, sondern sie prägt diese (...).“¹¹⁸

Verstanden als eine solche Liebes- und Beziehungsethik, die den Wert und somit die Würde des (liebens-würdigen) Menschen im Hinblick auf seine Beziehung zu Gott und den Menschen sieht, unterscheidet sich die evangelische Ethik grundlegend von der Pflichtenethik (deontologische Ethik) Kants, wie im Folgenden gezeigt werden wird. Als Quelle einer universalistisch-egalitären Ethik der Menschenwürde ist sie aber von grossem Gewicht.

1.3. Menschenwürde bei Immanuel Kant

Immanuel Kant ist derjenige, der für den modernen Begriff der Menschenwürde die Weichen gestellt hat. So ist er der Erste, der Menschenwürde insbesondere im Sinne des moralischen Status des Individuums versteht und daraus universalistisch-egalitäre Normen ableitet. Des weiteren ruft er ein Achtungsgefühl vor Personen als moralisches Motiv hervor.¹¹⁹

¹¹³ Vgl. Küng, Grosse christliche Denker, 199f.

¹¹⁴ Vgl. Küng, Grosse christliche Denker, 201.

¹¹⁵ Vgl. Frey, Repetitorium der Ethik, 24.

¹¹⁶ Vgl. Küng, Grosse christliche Denker, 204ff; Frey, Repetitorium der Ethik, 24, 191f. 231.

¹¹⁷ Vgl. Fülling, Theologische Wirtschaftsethik, 170.

¹¹⁸ Fischer, Theologische Ethik, S. 131.

¹¹⁹ Vgl. Jaber, Über den mehrfachen Sinn, 121; Schaber, Menschenwürde, 39.

Menschenwürde bei Kant beschreibt also kein Lebensideal, sondern sie ist ein Anspruch, den der Würdeträger anderen gegenüber geltend machen kann. Anders als bei Cicero haben dabei bei Kant Personen als Personen Würde¹²⁰ und nicht als Wesen, die sich ihrer Würde erst als würdig erweisen müssen. Damit setzt sich die Kantische Ethik grundlegend vom teleologischen Ideal der Antike ab.

Zwar wird auch allen Menschen in der christlichen Ethik, wie soeben erläutert, die gleiche Würde zugesprochen, die Kantische Ethik unterscheidet sich aber auch von der christlichen, welche immer die Not und die Belange des Nächsten im Auge hat und ihr Handeln danach ausrichtet. Insofern erhebt die christliche Ethik nicht, wie die Kantische Ethik die Moral, die der reinen Vernunft entspringen muss, zum obersten Prinzip, sondern leitend muss in der evangelischen Ethik immer die Frage sein, was in einer gegebenen Situation im Sinne des Nächsten ist, nicht, wie etwas moralisch zu bewerten ist. Dabei geht sie, mit Johannes Fischer gesprochen, von einer „geistgewirkten Glaubenskommunikation“¹²¹ aus. Das christliche Autonomieverständnis, welches sich als ein Leben in der Einheit mit Gott, der ja die Liebe ist, versteht, unterscheidet sich also grundlegend vom Kantischen Autonomieverständnis, wonach autonome Wesen solche sind, die aufgrund ihrer Vernunft in der Lage sind, sich selbst nach dem moralischen Gesetz zu bestimmen.

1.3.1. Pflicht, Vernunft und Würde

Würde zu haben heisst für Kant, zunächst negativ formuliert, keinen Preis zu haben. Wer keinen Preis hat, hat Würde und wer Würde hat, hat keinen Preis. Demnach besitzt, wer Würde hat, einen „inneren Wert“ oder einen „absoluten Wert“.¹²² Der Wert der Würde lässt sich nicht mit dem Wert anderer Dinge vergleichen. Was einen relativen Wert hat, „an dessen Stelle kann auch etwas anderes als Äquivalent gesetzt werden; was dagegen über allen Preis

¹²⁰ Auch bei Kant ist Menschenwürde eher eine Personenwürde. Sie kommt jedoch allen Vernunftwesen, also allen Personen zu. Der Grund der Würde ist die Autonomie (Selbstgesetzgebung). Das Problem ist jedoch, dass nicht alle Menschen gleichermassen autonom sind (Säuglinge, Kleinkinder, kranke, demente oder komatöse Menschen ...). Stoecker schreibt: „[...] das Problem scheint offenkundig unlösbar zu sein. Will man die Menschenwürde an irgendwelche hervorragenden Eigenschaften koppeln, dann ist man damit konfrontiert, dass voraussichtlich viele Menschen diese Eigenschaften zumindest zeitweise nicht haben. Versteht man die Menschenwürde hingegen als bloss verliehen, dann scheint ihr dies viel von ihrem fundamentalen Charakter zu nehmen, ganz abgesehen davon, dass nicht klar ist, wer sie denn verleihen könnte“ (Stoecker, Die philosophischen Schwierigkeiten mit der Menschenwürde).

¹²¹ Fischer, Theologische Ethik, 84.

¹²² Kant, GMS, 435.

erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde.“¹²³ Dabei hat alles, was sich auf die menschlichen Neigungen bezieht, einen Marktpreis. Das, was mit der Bewegung menschlicher Gemüter, welche nicht von Bedürfnissen beeinflusst werden, zu tun hat, hat einen Affektionspreis. Das dagegen, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat keinen relativen, sondern einen intrinsischen Wert, d. h. Würde.¹²⁴ In diesem Sinne darf für Kant die Würde einer Person weder gegen andere Güter noch gegen die Würde anderer Personen abgewogen werden. Die Achtung, die wir anderen Personen schulden, ist die Achtung vor ihrer Würde. Was aber bedeutet es, die Würde der anderen Person zu achten? Personen, d. h. Vernunftwesen, dürfen nach Kants bekannter Selbstzweckformel nie bloss als Mittel, sondern sie müssen immer zugleich als Zweck behandelt werden.¹²⁵ Hier ist das immer wieder auf Kant zurückgeführte Instrumentalisierungsverbot angesprochen. Mit diesem moralisch normativen Anspruch hat Kant die inhärente Würde im Blick, die 1948, nach dem Zweiten Weltkrieg, Eingang in die Allgemeine Menschenrechts-erklärung und weiterhin in verschiedene Verfassungen gefunden hat. Dabei wird die Würde allen Mitgliedern der menschlichen Familie, unabhängig von Alter, Geschlecht, Rasse oder Religion, unabhängig von irgendeiner Form von Leistung zugesprochen, wobei jedoch ethisch als auch auf juristischer Ebene umstritten ist, ob dazu auch vorgeburtliches Leben zählt.¹²⁶ Was aber bedeutet das Instrumentalisierungsverbot

„Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst“¹²⁷

denn genau? Als erstes besagt diese Formel, dass der Mensch nicht nur andere, sondern auch sich selbst instrumentalisieren, also als Mittel benutzen kann, was in Bezug auf die moderne medizinische Forschung (z. B. Organtransplantation aber auch Leihmutterschaft etc.) von grosser Bedeutung sein kann. Kant selbst führt das Beispiel Suizid an.¹²⁸ Auch in diesem Fall würde sich die Person als Mittel gebrauchen und somit nicht nach einem allgemeinen objektiven Gesetz handeln, sondern nach einem subjektiven Prinzip. In diesem Fall wäre die Person also nicht der Pflicht gegen sich selbst nachgekommen. Lügenhaftes Versprechen dagegen

¹²³ Kant, GMS, 434.

¹²⁴ Vgl. Kant, GMS, 435.

¹²⁵ Vgl. Kant, GMS, 429.

¹²⁶ Vgl. Tiedemann, Was ist Menschenwürde?, 21.

¹²⁷ Kant, GMS, 429.

¹²⁸ Vgl. Kant, GMS, 429.

wäre ein Beispiel der Verletzung der Pflicht gegenüber anderen, weil der Belogene nur Mittel ist, da er von einem Zweck gar nichts weiss. Auch die Missachtung von Recht auf Freiheit oder Eigentum, was nach Kaulbach gleichzusetzen ist mit der Missachtung der Menschenrechte¹²⁹, widerspricht dem Gebot, den Menschen als Selbstzweck zu achten. Stattdessen wird er als Mittel zu Zwecken gebraucht. Kant resümiert nun abschliessend, dass die Bedingungen des Prinzips der Menschheit, d. h. jeden vernunftbegabten Wesens, als Zweck an sich selbst, nicht der Erfahrung entlehnt sind, weil sie erstens allgemein für jedes vernünftige Wesen gelten müssen, Erfahrungen hierzu aber unzureichende Quellen sind und zweitens der objektive Zweck die oberste beschränkende Bedingung aller subjektiven Zwecke ausmachen soll, also der reinen Vernunft entspringen muss. So ist die Vernunft das, was uns Menschen nach Kant von allen anderen Wesen abhebt. Da sie nicht auf Erfahrung gründen kann, ist sie nicht empirisch, sondern a priori¹³⁰. In diesem Zusammenhang verweist Kant nun auf das Bild Gottes, das ebenfalls nicht auf Erfahrung beruht. Es leitet sich

„lediglich aus der Idee [ab], die die Vernunft a priori von sittlicher Vollkommenheit entwirft und mit dem Begriff des freien Willens unzertrennlich verknüpft.“¹³¹

Demnach ist der Ursprung aller Begriffe der Metaphysik der Sitten gemäss Kant die reine Vernunft – und diese muss unbedingt a priori sein.

„Aus dem Angeführten erhellet: dass alle sittlichen Begriffe völlig a priori in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung haben, und dieses zwar in der gemeinsten Menschenvernunft eben sowohl, als der im höchsten Masse spekulativen; dass sie von keinem empirischen und darum bloss zufälligen Erkenntnis abstrahiert werden können; dass in dieser Reinheit ihres Ursprungs eben ihre Würde liege, um uns zu obersten praktischen Prinzipien zu dienen; dass man jedes Mal so viel, als man Empirisches hinzu tut, soviel auch ihrem echten Einflusse und dem uneingeschränkten Werte der Handlungen entziehe; dass es nicht allein die grösste Notwendigkeit in theoretischer Absicht [...] erfordere, sondern auch von der grössten praktischen Wichtigkeit sei, [...] weil moralische Gesetze für jedes vernünftige Wesen überhaupt gelten sollen.“¹³²

Liessen wir uns von unseren Neigungen leiten, liessen wir uns letztlich von etwas Äusserem leiten. Da wir aber Vernunftwesen sind, ist unserer Innerstes gerade dasjenige, welches uns mit allen anderen Vernunftwesen verbindet. Unsere individuelle Persönlichkeit dagegen ist

¹²⁹ Vgl. Kaulbach, Immanuel Kants „Metaphysik der Grundlegung der Sitten“, 79.

¹³⁰ vgl. Schweidler, Immanuel Kant: die Pflicht, 92.

¹³¹ Kant, GMS, 409.

¹³² Kant, GMS, 411–412.

etwas Äusseres, das durch natürliche Bedingungen und Umstände verursacht ist.¹³³ „Ganz bei uns sind wir dann als vernünftige Wesen, wenn wir das tun, wofür wir da sind, nämlich, wie Kant sagt, unsere Pflicht.“¹³⁴ Dabei ist für Kant das Charakteristische an dem Phänomen Pflicht, dass sie eben entgegenstehende Neigungen und Widerstände voraussetzt. So kennen z. B. Engelwesen, die keine solchen entgegengesetzten Neigungen haben auch keine Pflicht. Sie wissen und tun von selbst, was vernünftig und richtig ist. Kant betont hier also die Tatsache und erkennt an, dass wir Menschen Mischwesen sind. So war er auch, was heute weniger bekannt ist, durchaus daran interessiert, den wirklichen Menschen mit seinen sowohl emotional-affektiven als auch mit seinen kognitiv-rationalen Facetten hinsichtlich des menschlichen Verhaltens im sozialen Kontext in den Blick zu nehmen.¹³⁵ Die durch ihn angestossene Fokussierung des Vernunftbegriffs auf die Ratio erfasst daher den Kern des Terminus der Vernunft nur in einer Dimension. Eine konzeptionelle Würdigung der Gefühle im zeitgeschichtlichen Umfeld von Kant und der Epoche der Aufklärung ist jedoch durchaus vorhanden.¹³⁶ Allerdings

¹³³ Vgl. Schweidler, Immanuel Kant: die Pflicht, 92.

¹³⁴ Schweidler, Immanuel Kant: die Pflicht, 92f.

¹³⁵ Vgl. Hirschmann, Leidenschaft und Interesse, 20ff.

¹³⁶ vgl. Fülling, Theologische Wirtschaftsethik der Empatie, 164–165: Jean-Jaques Rousseau (1672–1748) z. B. betont die innere (moralische) Freiheit des Menschen. So bestimmen den Menschen seiner Auffassung nach weder Erbsünde noch Erlösungsbedürftigkeit, vielmehr ist er von Natur aus gut und am Guten interessiert. Grundlage seiner Ethik ist der Instinkt bzw. Affekt, den er mit dem christlichen Begriff des Gewissens belegt. Er geht von einer von Gott gegebenen, angeborenen Liebe zum Guten aus, die als Grundfähigkeit jedem Menschen zueigen ist. Jemand der gegen seinen Instinkt handelt, ist dabei ein unglücklicher Mensch. Allerdings bedürfen diese Instinkte oder Affekte einer Steuerung und Ordnung über die Vernunft. Sein Denken zeichnet sich also nicht durch das Erstellen sozial- und ordnungsethischer Regeln aus, vielmehr zeigt er auf, dass mit einer individualethischen Haltung vernünftiges Interagieren möglich ist, wobei die Interessen des Einzelnen in den moralischen Handlungen berücksichtigt werden. So beginnt sein bekannter Erziehungs- und Entwicklungsroman *Emil oder über die Erziehung* mit den Worten: „Alles ist gut, wie es aus den Händen des Schöpfers kommt; alles entartet unter den Händen des Menschen.“ Damit wendet er sich scharf gegen asketische Lebensauffassungen, welche nur in der Überwindung des menschlichen Triebes und der menschlichen Bedürfnisse den wahren Kern des rechten, christlichen Lebens sahen (vgl. Flitner, Die Geschichte der abendländischen Lebensformen, 228). Als weiterer Philosoph der Aufklärung ist David Hume (1711–1776) zu nennen, der Emotionen und Gefühle als wichtige Quelle des moralischen Handelns gegenüber der Ratio betont, die alleine nicht handlungsmotivierend sein kann (vgl. Stremlinger, David Hume, 173). Diese Philosophie Humes war der Anlass für Kants Schrift *Kritik der reinen Vernunft* von 1781. So wollte er sich in Abgrenzung zu Hume, sowohl in theoretischer als auch praktischer Absicht dem reinen Erkennen a priori durch die Vernunft zuwenden (Vgl. Kants Vorrede zur zweiten Auflage in Kant 1998, S. 12ff). Zusammenfassend und in aller Kürze lässt sich demnach sagen, dass die kulturgeschichtlichen Entwicklungen seit der frühen Neuzeit das Bild des modernen, vernünftigen Menschen prägen. Dieser kann sich in seiner Willensfreiheit für das Gute entscheiden und moralisch handeln. Dabei umfasst der Vernunftbegriff, wie Rousseau und die Gefühlsethik von Hume zeigen, sowohl die emotional-affektive Dimension des sinnlichen Erlebens als Quelle der Erkenntnis als auch die metaphysische Dimension des rationalen Erkennens a priori, wie sie Immanuel Kant propagiert. Insofern kann Vernunft als eine Aktivität des inneren und äusseren Ausgleichs in sozialen Interaktionen beschrieben werden. So ist der vernünftige Mensch dann zum moralischen Handeln befähigt, wenn er ein emotionales Gleichgewicht herstellt, und zwar nicht nur im eigenen Inneren und im eigenen Interesse, sondern auch im Zwischenmenschlichen und im sozialen Interesse (vgl. Fülling, Theologische Wirtschaftsethik der Empatie, 167–168). In der Folge der Aufklärung sind also beide Ebenen angelegt. Dass in der

wird die Vernunft zur handlungstheoretischen Leitkategorie für moralisches Handeln, das auf der Anerkennung des wirklichen Menschen mit seinen Gefühlen und Affekten aufbaut, erhoben. Dabei muss sie sich rational in einem gesamtgesellschaftlichen Rahmen ausrichten und vermittelbar sein. Emotionen werden demnach nicht als generell unethisch betrachtet, sie sollten jedoch über die Vernunft, sowohl als individuelle Fähigkeit, als auch über eine übergeordnete staatliche Vernunftordnung, beherrscht und geordnet werden.¹³⁷ So vertritt Kant zwar die These, dass eine Handlung erst dadurch wahrhaft sittlich wird, dass sie aus Pflicht und in keinerlei Hinsicht aus Neigung oder versteckter Vorteilssuche ausgeübt wird, den weitgehenden Ausschluss von Gefühlen fordert er jedoch nur in ethisch-normativer und begründungstheoretischer Hinsicht.¹³⁸ In deskriptiver Hinsicht bestreitet er gemäss Merz dagegen keineswegs, dass Gefühle und Affekte unser moralisches Handeln motivieren können und dies auch häufig tun.¹³⁹

Dennoch ist festzuhalten, dass nach Kants *Metaphysik der Sitten* die Bedingungen des Prinzips der Menschheit, jeden Menschen auch als Zweck an sich selbst zu behandeln, der reinen Vernunft, welche a priori sein muss, entspringen müssen. Da wir aber, wie oben erläutert, alle Mischwesen sind, also sowohl vernunftbegabte Wesen, als auch Sinneswesen, entspringt unser Handeln nicht immer der reinen Vernunft, sondern wird oft durch unsere Neigungen bzw. Gefühle und Affekte wie z. B. Selbstliebe, Eitelkeit aber auch Mitleid geleitet. Diese dürfen aber nach Kant den Wert einer Handlung nicht ausmachen, unabhängig davon, wie erfolgreich oder segensbringend die Handlung auch sein mag. Gemäss Kant fehlt bei diesen Taten die Moralität, da nur der gute Wille, welcher allein durch die Vernunft geleitet wird, die Tat auslösen würde.

Die Frage aber, was es denn nun – für uns Mischwesen – genau bedeutet, andere als Mittel zu behandeln und somit gegen das Instrumentalisierungsverbot zu verstossen, bleibt dennoch offen. Das Instrumentalisierungsverbot kann, weil wir eben Mischwesen sind, keine Klasse von moralisch falschen Handlungen bestimmen. Offenbar kann die Selbstzweckformel von sich aus

Rezeptionsgeschichte die rationale Komponente so stark in den Vordergrund gerückt wurde und noch immer wird, greift daher etwas zu kurz.

¹³⁷ Vgl. Flitner, Die Geschichte der abendländischen Lebensformen, 226ff, angeführt in Fülling, Theologische Wirtschaftsethik, 164.

¹³⁸ Vgl. Merz, Begrenzen Moralnormen, 355.

¹³⁹ Vgl. Merz, Begrenzen Moralnormen, 355.

nicht leisten, was ein Prinzip leisten müsste, nämlich bestimmen, welche Handlungen moralisch falsch und welche moralisch richtig sind.¹⁴⁰ So stellt sich auch Peter Schaber die Frage, ob die faktische bzw. rationale Zustimmung der Menschen, die als Mittel behandelt werden, etwas daran ändert, wie diese Behandlung moralisch zu bewerten ist.¹⁴¹

1.3.2. Das Wohl anderer Personen, Autonomie und Würde

Parfit schreibt hinsichtlich des Instrumentalisierungsverbots:

“We treat someone [...] merely as a means if we regard [...] (a) person as a mere instrument or tool: someone whose well-being and moral claims we ignore [...]”¹⁴²

Damit hat er gemäss Schaber¹⁴³ den wohlfahrtstheoretischen Vorschlag im Blick, der besagt, dass eine andere Person genau dann als Zweck an sich selbst behandelt wird, wenn auf dessen Wohl Rücksicht genommen wird, wobei unter dem Wohl einer Person das zu verstehen ist, was gut für sie ist. D. h. in erster Linie, dass das Wohl des anderen nicht verhindert werden darf. Kant versteht darunter jedoch auch, das Wohl des anderen zu fördern:

“Nun würde zwar die Menschheit bestehen können, wenn niemand zu des anderen Glückseligkeit was beitrüge, dabei aber ihr nichts vorsätzlich entzöge; allein es ist dieses doch nur eine negative und nicht positive Übereinstimmung zur Menschheit als Zweck an sich selbst, wenn jedermann auch nicht die Zwecke anderer, so viel an ihm ist, zu befördern trachtete.”¹⁴⁴

Demnach behandeln wir jemanden anderen also auch als Zweck an sich selbst, wenn wir ihn in seinem Wohl nicht nur nicht beeinträchtigen, sondern dieses auch fördern. Was genau heisst es aber, das Wohl des anderen in unserem Handeln zu berücksichtigen? Und was versteht man unter dem Wohl des anderen? Wenn Paul, um das Beispiel Peter Schabers aufzunehmen, im Begriff ist, etwas zu tun, was nicht gut für ihn ist und das freiwillig tut, also ohne Zwang und ohne manipuliert zu werden, sollten wir ihn dann an diesem Vorhaben hindern? Wenn es um sein Wohl geht, sollten wir dies tun und zwar unabhängig davon, ob er seine Einwilligung nachträglich geben wird oder nicht. Dabei kann es sein, dass wir uns über seinen Willen hinwegsetzen müssen. Dann wird aber nicht auf die Zwecke Rücksicht genommen, die

¹⁴⁰ Vgl. Schaber, Instrumentalisierung, 38.

¹⁴¹ Vgl. Schaber, Instrumentalisierung, 38.

¹⁴² Parfit, Climbing the mountain, 108.

¹⁴³ Vgl. Schaber, Instrumentalisierung, 41.

¹⁴⁴ Kant, GMS, 430.

Paul verfolgt, sondern *nur* auf die guten Zwecke. Obwohl es sich bei diesem Fall um eine zumindest teilweise Entmündigung Pauls handelt, verträgt es sich dennoch damit, ihn als Zweck an sich selbst zu behandeln, da wir ja sein Wohl oder mit Kants Worten ausgedrückt, seine Glückseligkeit im Auge haben. Allerdings läuft dies der Idee zuwider, die man als Explikation dessen, was es bedeutet, als Zweck an sich selbst behandelt zu werden, als zentral betrachtet, nämlich, dass wir als autonome Menschen respektiert werden sollen.¹⁴⁵ Hier stellt sich nun die Frage, was unter autonom zu verstehen ist. Inwiefern sind zum Beispiel auch Kinder autonomiefähig?¹⁴⁶

Für Kant ist Autonomie bzw. Selbstbestimmung der Grund der Würde menschlicher und jeder vernünftigen Natur.¹⁴⁷ Indem der Mensch die Würde des anderen achtet, wird er seiner Würde gerecht.¹⁴⁸ Die Autonomie zu respektieren heisst also für Kant, unter anderem das Verbot, den Menschen zu instrumentalisieren. Dabei wird Autonomie als Selbstgesetzgebung, „als Unterwerfung der eigenen Handlungsmaxime unter dem Test der Verallgemeinerungsfähigkeit“, verstanden, wobei der Wille „das Vermögen vernunftkonformen Wählens“¹⁴⁹ ist. In seiner berühmten Formulierung schreibt er:

„Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Willens) ein Gesetz ist. Das Prinzip der Autonomie ist also: nicht anders zu wählen als so, dass die Maximen seiner Wahl in demselben Willen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen seien.“¹⁵⁰

Autonomie bedeutet also für Kant, wollen und wählen können. Dabei ist das, was gewählt wird, die Perspektive des Gesetzes.¹⁵¹ Im Vergleich zu unseren heutigen Common-sense-

¹⁴⁵ Vgl. Schaber, Instrumentalisierung, 42.

¹⁴⁶ Gemäss Kant müssen Kinder erst zur Mündigkeit erzogen werden. Dabei geht er davon aus, dass die Menschen grundsätzlich mündig oder aufgeklärt werden können. Für ihn sind sowohl die Mündigkeit des Menschen als auch die Aufklärung der Menschheit zentrale Ziele der Erziehung. Zum Erreichen dieser Ziele bedarf es drei erzieherischer Praktiken: Disziplinierung, Kultivierung, Zivilisierung. So ist für ihn Erziehung eine wesentliche Voraussetzung, um die Anlagen des Menschen zu entfalten. In seiner Vorlesung *Über Pädagogik*, die lediglich als Mitschrift überliefert ist, betont der Philosoph, der Mensch sei das einzige Geschöpf, das erzogen werden müsse, um die ihm gegebenen Naturanlagen zu entfalten. Erst durch Erziehung werde der Mensch zum Menschen (vgl. Dörpinghaus/Uphoff, Grundbegriffe der Pädagogik, 38–44); vgl. auch Kapitel B IV 1, in welchem noch etwas genauer auf Kant und die kindliche Erziehung eingegangen wird.

¹⁴⁷ Vgl. BA 79, 80.

¹⁴⁸ Vgl. Kaulbach, Immanuel Kants Grundlegung, S. 93.

¹⁴⁹ Wils/Baumann-Hölzle, Mantelbüchlein Medizinethik I, 60.

¹⁵⁰ BA 87.

¹⁵¹ Vgl. Wils/Baumann-Hölzle, Mantelbüchlein Medizinethik I, 61.

Vorstellungen hinsichtlich Autonomie als auch der utilitaristischen Auffassung, wonach jeder Mensch ein Anrecht darauf hat, nach seiner eigenen Weltanschauung zu leben, solange dadurch nicht die Freiheit anderer eingeengt wird¹⁵², ist dies eine enorme Einschränkung. So steht hier nicht das Selbst im Fokus, sondern seine Unterwerfung unter das Gesetz. Damit entspricht Kants Auffassung der Wortbedeutung von Autonomie,¹⁵³ wonach die handelnde Person sich selber das Gesetz gibt, aber nicht das Gesetz ist.¹⁵⁴ Anders ausgedrückt: Autonome Wesen sind (aufgrund ihrer Vernunft, die a priori sein muss) in der Lage, sich nach dem moralischen Gesetz zu bestimmen. D. h. also, dass eine Person genau dann als Zweck an sich selbst behandelt wird, wenn sie in ihrer Fähigkeit, sich moralisch zu verhalten nicht beeinträchtigt wird. Greift man demnach die Freiheit eines anderen an, so respektiert man nach Kant den anderen nicht als Zweck an sich selbst.¹⁵⁵ Wer den anderen seiner Freiheit beraubt, nimmt ihm auch die Möglichkeit, sich moralisch zu bestimmen. Dies gilt allerdings nur, wenn der andere vollständig seiner Freiheit beraubt wird. So kann man die Freiheit einer Person durchaus beeinträchtigen, ohne ihr gleich die Möglichkeit zu nehmen, sich moralisch zu verhalten. Man kann ihr auch Schaden zufügen, ohne sie der Fähigkeit zur Moral zu berauben. Offenbar werden Personen in den wenigsten Fällen ihrer Fähigkeit, sich moralisch zu bestimmen, beraubt.¹⁵⁶ Onora O'Neill schreibt dazu:

“To treat another as ends in themselves we must not only avoid using them as mere means but also treat them as rational and autonomous beings with their own maxims.”¹⁵⁷

Was aber heisst es, den anderen als autonomes Wesen zu behandeln? Barbara Herman meint:

¹⁵² Vgl. Mill, On Liberty, 16.

¹⁵³ αὐτός (selbst) und νόμος (Gesetz).

¹⁵⁴ Insofern unterscheidet sich Kants Autonomieverständnis auch von demjenigen Martin Luthers. So meint Freiheit in Luthers Freiheitstraktat die Freiheit von der Sünde, ja sogar Freiheit vom Gesetz (Vgl. Luther, WA 7, 38, 12–14.). Sie versetzt uns in die „herrliche Freiheit der Kinder Gottes“ (Röm. 8,21), welche ein Leben in der Einheit mit Gott meint. Frei sind also alle Menschen in Christus. Diese christliche Freiheit ist aber keine Wahlfreiheit. Der Mensch kann nicht entscheiden, ob das Gesetz gilt oder nicht, oder aber, ob Gott existiert oder nicht. Er kann sich nicht selbst zum Guten bestimmen (Vgl. Grotefeld, Quellentexte, 129–133). Allerdings hat derjenige, der sein Leben in Einklang mit Gott lebt, gar nicht den Wunsch, sich gegen diesen zu entscheiden. Er selbst empfindet sich nicht als unfrei. Im Gegenteil verschafft ihm die Rechtfertigung als Gerechtesprochen-werden durch Gott einen solchen Status an Freiheit, dass er alles andere als unfrei ansieht (Vgl. Suda, Die Ethik Martin Luthers, 13). In den rein weltlich alltäglichen Entscheidungsprozessen jedoch hat der Mensch durchaus Willensfreiheit, die der „religiös-ethischen Unfreiheit des Willens“ (Achtner, Willensfreiheit, 149) nicht widerspricht.

¹⁵⁵ Vgl. Kant, GMS, 430.

¹⁵⁶ Vgl. Schaber, Instrumentalisierung, 42–43.

¹⁵⁷ O'Neill, Ending World Hunger, 98.

“Rational agents can fully determine their actions according to reasons [...] The capacity to act for reasons all the way down is defining rational agency. Kant calls it autonomy.”¹⁵⁸

Demnach zeichnet es vernünftige Wesen aus, nach Gründen handeln zu können. Das ist der Grund, weshalb sie Würde haben. Insofern handelt man nach Herman autonom, wenn man nach den eigenen Gründen handelt. So hiesse den anderen als Zweck an sich selbst zu behandeln, ihn nach seinen eigenen Gründen handeln zu lassen und zwar durchgängig nach seinen Gründen (“to act for reasons all the way down”). Täuscht oder manipuliert man andere Personen, behandelt man sie nicht als Zweck an sich selbst. So leiht mir ein Freund Geld, weil er darauf vertraut, dass ich ihm dieses wieder zurückzahle. Er handelt hier nach eigenen Gründen, denn er glaubt ja sicher, das Geld wieder zurückzubekommen. Allerdings würde er dies nicht glauben und mir wohl auch kein Geld leihen, wenn er wüsste, dass mein Versprechen falsch wäre. Nach eigenen Gründen handeln heisst demnach, nach Gründen handeln, die man für angemessen hält, wenn man angemessen darüber informiert wurde, was der andere mit einem vorhat.¹⁵⁹ Christine Korsgaard schreibt in diesem Sinne:

“If you need someone’s contribution to your end, you must put the facts before her and ask her for contribution [...] there cannot be a good reason for taking a decision out of someone’s hands. It is a rational being’s prerogative [...] to have a share in determining the destiny of things.”¹⁶⁰

Demnach behandelt man jemanden dann als Zweck an sich selbst, wenn man ihm erklärt, worum es einem selbst in dieser Interaktion geht.¹⁶¹ Nach diesem Vorschlag achte ich eine andere Person genau dann als autonomes Wesen, wenn ich sie nach eigenen Gründen handeln lasse. Beraube ich sie dieser Möglichkeit durch Täuschung, Manipulation oder Gewalt, achte ich sie nicht als autonomes Wesen. Ist das damit gemeint, den anderen als Zweck an sich selbst zu behandeln? Schaber bringt hier ein Beispiel an: Jemand organisiert für seinen Partner eine Überraschungsparty. Er verheimlicht natürlich in diesem Zusammenhang bestimmte Dinge und greift vielleicht auch einmal auf eine kleine Notlüge zurück, damit die zu überraschende Person nichts bemerkt und die Überraschung auch wirklich gelingt. Obwohl die Person nicht in der Lage ist mitzubestimmen und ihr gewisse Sachverhalte vorenthalten werden, spricht

¹⁵⁸ Herman, Leaving Deontology Behind, 228

¹⁵⁹ Vgl. Schaber, Instrumentalisierung, 44.

¹⁶⁰ Korsgaard, The Right to Lie, 142.

¹⁶¹ Vgl. Kapitel B II 4.3: Empathie als Anerkennung durch Anteilnahme unter Rückgriff auf Peter Strawson, Stanley Cavell und Richard Moran.

doch nichts dafür, dass es sich hier um eine Missachtung der Autonomie handelt. Mit Blick auf Beispiele dieser Art scheint der Vorschlag, eine Person werde in ihrer Autonomie nicht geachtet, wenn ihr die Mitbestimmungsmöglichkeit genommen wird, nicht gänzlich zu überzeugen. Die Autonomie der betreffenden Person wird, so könnte man sagen, nicht verletzt, weil mein Vorhaben in ihrem Sinne ist und es von ihr entsprechend gebilligt würde. Darin liegt der Unterschied zu den meisten Täuschungen, bei denen dies nicht der Fall ist. Allerdings geht es hier nicht um eine faktische Zustimmung, die ja bei einer Überraschungsparty nicht vorliegen kann, sondern um eine hypothetische Zustimmung. Die andere Person würde also ihre Einwilligung geben, wenn sie informiert wäre. Demnach wird ein anderer in seiner Autonomie genau dann missachtet, wenn er in einer Art und Weise behandelt wird, von der man vernünftigerweise nicht annehmen kann, dass der andere ihr zustimmen würde. Es gilt also: Man behandelt einen anderen als autonomes Wesen und somit als Zweck an sich selbst genau dann, wenn man vernünftigerweise davon ausgehen kann, dass er meinem Vorgehen und meiner Entscheidung nachträglich einwilligen wird. Die Zustimmung darf dabei nicht auf Täuschung oder Manipulation beruhen.¹⁶² In besonderer Weise trifft dies auf minderjährige (urteilsunfähige) Kinder sowie kranke, behinderte, demente und komatöse Personen zu. In diesem Fall bin ich aufgefordert, um der Würde derjenigen Person gerecht zu werden, eben die hypothetische Zustimmung voraussetzend, vernünftigerweise nach deren Wohl zu entscheiden.

Hier stellt sich nun allerdings die berechtigte Frage, was denn unter dem Wohl des Kindes genau zu verstehen ist?

1.3.3. Das Wohl des Kindes

Das Kindeswohl umfasst, wie in Kapitel B IV 1.1.1 noch genauer gezeigt werden wird, eine gegenwarts- und eine zukunftsbezogene Komponente und konkretisiert sich in den drei kinderrechtlichen Basisnormen der UN-Kinderrechtskonvention: Schutz, Beteiligung und Förderung. Diese Normen hat sich auch die NC (National Coalition) für die Umsetzung der UN-KRK in Deutschland zu eigen gemacht und betonte ausdrücklich, dass „Schutz, Förderung und Beteiligung [...] in ihrer Gesamtheit die Achtung der Würde des Kindes widerspiegeln.“¹⁶³ Dabei

¹⁶² Vgl. *Schaber*, Instrumentalisierung, 44–45.

¹⁶³ NC, Kinderrechte sind Menschenrechte, 17. In Kapitel B IV 1.1ff wird genauer auf die rechtlichen Belange eingegangen.

ist der Terminus des Kindeswohls ein sehr dehnbarer Rechtsbegriff, der viel Spielraum für den Einzelfall lässt. So stellen sich Fragen wie z. B. folgende: Wie viel Schutz benötigt ein Kind? Benötigt jedes gleichaltrige – sagen wir jedes siebenjährige Kind – gleich viel Schutz oder ist dies individuell? Sicher würde mir jeder zustimmen, dass die Entwicklung eines Kindes nie linear verläuft, sondern sich in gewissen Stufen vollzieht¹⁶⁴, die von Kind zu Kind variieren, weshalb ich von Kind zu Kind entscheiden muss, welchen und wie viel Schutz es nötig hat. Wie viel Partizipation an einer bestimmten Entscheidung kann ich einem Kind in einer bestimmten Situation zubilligen, ohne es zu überfordern und ab wann muss man von Instrumentalisierung sprechen? Die meisten Eltern würden mir sicher auch hier zustimmen, dass man nicht von Instrumentalisierung sprechen kann, wenn man sein normal begabtes Kind gegen seinen Willen dazu anhält, regelmässig für die Schule zu lernen, auch wenn die Freizeit und das Spiel mit Freunden dann hie und da zu kurz kommt, hat man doch als Elternteil neben dem gegenwärtigen Kindeswohl immer auch das zukünftige Wohl des Kindes im Blick und weiss in der Regel um die Bedeutsamkeit einer umfassenden Schulbildung. Wo ist aber eine Grenze erreicht? Ist Schulbildung wichtiger als Freizeit und das Spiel mit Gleichaltrigen oder als Sport und Musik? Wer entscheidet das? Wie viel Mitspracherecht hat das Kind? Was kann und darf ein Kind entscheiden? Instrumentalisiert ein sportlich ambitionierter Vater seinen offenbar begabten fünfjährigen Sohn oder seine fünfjährige Tochter, wenn er ihn oder sie mehrmals wöchentlich zum Tennistraining schickt, obwohl diese(r) vielleicht lieber mit Freunden spielen möchte? Roger Federer, Steffi Graf, Andre Agassi oder Boris Becker sind nur einige von vielen Spitzensportlern, die dieses Schicksal teilten. Wie denken sie heute darüber? Würden sie von Instrumentalisierung sprechen, wenn sie an ihre Kindheit denken? Würden sie von Instrumentalisierung sprechen, wenn sie ihren gesamten Lebensweg betrachten? Wie sehen dies Personen, die ebenfalls ein solch *hartes* Training durchlaufen mussten, aber nicht sonderlich erfolgreich wurden? Denken die Eltern solcher mutmasslichen Wunderkinder eher an sich selbst, an ihren eigenen Ruhm, hoffen gar auf einen sozialen Aufstieg oder steht die rosige Zukunft ihres Sprösslings im Vordergrund? Wie viele Abstriche dürfen zugunsten des zukünftigen Kindeswohls am gegenwärtigen Kindeswohl und dem Kindeswillen gemacht werden?¹⁶⁵

¹⁶⁴ Vgl. dazu die kognitive Entwicklungstheorie des moralischen Urteils von Lawrence Kohlberg, welche unter anderem auf John Rawls moralphilosophischer Gerechtigkeitstheorie basiert und eine Weiterentwicklung von Jean Piagets Theorie der Moralentwicklung darstellt (vgl. Kohlberg, Zur kognitiven Entwicklung des Kindes).

¹⁶⁵ Hier verweise ich auf das Kapitel B IV 1.2 *Empathie als konstitutives Element der Kindeswürde bei Michael Slote*, in welchem sich diesen und weiteren Fragen intensiver gewidmet wird. So muss gemäss Slote dem Kind trotz paternalistischer Beschränkungen, wie sie vor allem die Schutznorm fordert, Respekt vor seiner

Seit einigen Jahren findet im deutschsprachigen Raum ein gesellschaftlicher Diskurs um die Vor- und Nachteile strengerer Erziehungsmethoden statt. Er geht auf die antiautoritäre Erziehungsbewegung der 1960er Jahre zurück und wird in jüngerer Zeit vorangetrieben durch Bücher wie z. B. Bernhard Buebs *Lob der Disziplin* (2006) und Michael Winterhoffs *Warum unsere Kinder Tyrannen werden* (2008). So fordert Winterhoff die Eltern in seinem Buch auf, wieder strenger mit ihren Kindern zu werden. 2011 legte Amy Chua, eine in den USA geborene Tochter chinesischer Einwanderer noch nach, indem sie in ihrem autobiographischen Buch *Die Mutter des Erfolgs. Wie ich meinen Kindern das Siegen beibrachte*, das kurz vorher in den USA unter dem Titel *Battle Hymn of the Tiger Mother* erschien, erzählt, wie sie ihre beiden Töchter unter Einsatz eines autoritären chinesischen Erziehungsstils zu musikalischen Spitzentalenten herangebildet hat, indem sie diese zwang, mehrere Stunden am Tag Klavier oder Violine zu üben, in der Schule nur Bestleistungen verlangte und ihnen verbot, Kinderparties oder andere Feste zu besuchen, bei Freunden zu übernachten, am Schultheater teilzunehmen, Fernsehen zu schauen, im Internet zu surfen oder zu skypen etc. In ihrem Buch übt sie starke Kritik am westlichen Erziehungsstil (Kuschelpädagogik), der die Kinder nur verhätschle und sie sogar demotiviere und davon abhalte Leistung zu erbringen, da sie Selbstbeherrschung und Überwindung erst lernen müssen. So vermag der westliche Erziehungsstil ihrer Meinung nach zwar die Individualität des Kindes zu respektieren, indem die Eltern die kindlichen Entscheidungen anerkennen und unterstützen, im Glauben, sie damit zu selbstbewussten Menschen zu machen, sie halten ihre Kinder allerdings von Leistung ab und entmutigen sie, da sie weder Kritik noch Strafe als positive Verstärkung anwenden, dem Kind generell kein förderndes Umfeld bieten und somit das Potential ihrer Kinder beständig unterschätzen.¹⁶⁶ Das Selbstbewusstsein komme dann nämlich automatisch, wenn der junge Mensch erkennt, zu welchen Leistungen er fähig ist.¹⁶⁷ Westliche Eltern akzeptierten ihrer Meinung nach zu schnell, wenn ihre Kinder eine Sache aufgeben, sobald sie nicht auf Anhieb gelingt.¹⁶⁸ Sie kritisiert ferner, dass westliche Eltern ihre Kinder für übermässig zerbrechlich halten und sie nach dem Prinzip der selbsterfüllenden Prophezeiung damit erst zerbrechlich machen. So gelinge es den westlichen Eltern bei aller (übertriebenen) Behutsamkeit im Umgang mit den Gefühlen ihrer Kinder oft nicht,

(relationalen) Autonomie, die sich allerdings von derjenigen Kants unterscheidet, entgegengebracht werden. Dabei wird Respekt immer unter Bezugnahme auf Empathie gesehen.

¹⁶⁶ Vgl. Chua, *Battle Hymn*, 63.

¹⁶⁷ Vgl. Chua, *Battle Hymn*, 8.

¹⁶⁸ Vgl. Chua, *Battle Hymn*, 62.

sie mit einem positiven Selbstbild aufwachsen zu lassen.¹⁶⁹ Chua kritisiert auch die Ansicht westlicher Eltern, nach der Kinder ihren Eltern nichts, Eltern ihren Kindern aber alles – insbesondere Glück – schulden. Dabei versagen sie bei ihrer Glückserziehung auch noch allzu oft.¹⁷⁰ So finden die Kinder westlicher Eltern, wenn sie erwachsen werden, ihren Eltern gegenüber oft einen starken Groll, und das, obwohl sich die Eltern meist sehr viel Mühe geben, ihre Kinder glücklich zu machen. Die Chinesen dagegen respektieren ihre alten Eltern, was sich unter anderem darin zeigt, dass sie diese nur äusserst selten ins Heim abschieben. Westliche Kinder sind gemäss Chua definitiv nicht glücklicher als chinesische.¹⁷¹ Chuas letzter grosser Kritikpunkt ist die mangelnde Bereitschaft vieler westlicher Eltern, eigenständige, notwendige Entscheidungen zu treffen und Anstrengungen auf sich zu nehmen, die eine entsprechende Kindererziehung erfordert.¹⁷² So glaubt sie, viele westliche Eltern gingen den Weg des geringsten Widerstands und orientierten sich ausschliesslich an dem, was alle anderen auch machen. Maximen wie „Du musst deinen Kindern die Freiheit geben, ihren Leidenschaften zu folgen“ halten sie selbst dann heilig, wenn die Selbstverwirklichung des Kindes fehlgeleitet ist und zum Beispiel darin besteht, stundenlang in digitalen Netzwerken zu surfen.¹⁷³

Es geht mir hier nicht darum, den einen (westlichen) oder anderen (chinesischen) Erziehungsstil für richtig oder falsch zu erklären. Ich gestehe den Eltern, die einen westlichen Erziehungsstil praktizieren als auch den Eltern, die einen chinesischen Erziehungsstil praktizieren gleichermassen zu, um das Wohl ihres Kindes besorgt zu sein und seiner Würde gerecht werden zu wollen. Während die westlichen Eltern jedoch vermehrten Wert auf die kinderrechtliche Basisnorm¹⁷⁴ Partizipation legen und die Selbstverwirklichung ihres Kindes und dessen eigene Sichtweise der Welt stärker im Blick haben, manchmal vielleicht auf Kosten der Förderung, setzt Chua bei ihren Kindern voll auf Förderung und scheint die Basisnorm Partizipation eher zu vernachlässigen. Die Tiger Mother kreidet westlichen Müttern an, ihre Kinder zu sehr beschützen zu wollen und eine übertriebene Rücksicht im Umgang mit deren Gefühlen an den Tag zu legen, was diese eben gerade nicht selbstbewusst, sondern eher zerbrechlich und im

¹⁶⁹ Vgl. Chua, Battle Hymn, 8. 51–52.

¹⁷⁰ Vgl. Chua, Battle Hymn, 53.

¹⁷¹ Vgl. Chua, Battle Hymn, 101.

¹⁷² Vgl. Chua, Battle Hymn, 148.

¹⁷³ Chua, Battle Hymn, 148.

¹⁷⁴ Die drei kinderrechtlichen Basisnormen Schutz, Beteiligung und Förderung, die die UN-Kinderrechtskonvention von 1989 fordert, werden ausführlich in den Kapiteln B III 1.1ff erörtert.

Sinne der selbsterfüllenden Prophezeiung unsicher mache. Ihrer Meinung nach scheinen westliche Eltern in dieser Hinsicht die Schutznorm offenbar überzubetonen oder gar überzubewerten. Dagegen beschuldigen Kritiker ihres Buches Chua, eine von Kontrollzwang besessene und lieblose Mutter zu sein, die ihren Töchtern überhaupt keinen eigenen Willen zugestehe. Wie bereits bemerkt, gestehe ich beiden Parteien zu, dass es ihnen um das Wohl ihrer Kinder geht und sie die Würde ihres Kindes zu achten glauben, so unterschiedlich die Erziehungspraktiken auch sein mögen. Die drei kinderrechtlichen Basisnormen werden jedoch unterschiedlich gewichtet. Hier stellt sich natürlich die Frage, in welchem Verhältnis diese zueinander stehen müssen. So lässt sich der Vorwurf Chuas, durch übertriebene Rücksichtnahme auf die Gefühle der Kinder und die eventuell damit verbundene mangelnde Forderung an Leistungsbereitschaft, nicht per se von der Hand weisen. Ebenso kann eine übertriebene bzw. unangemessene Rücksicht auf den Kindeswillen dieses überfordern und zu Orientierungslosigkeit führen. Im UN-KRK¹⁷⁵ Art. 12 wird festgehalten, dass der Kindeswille „entsprechend seinem Alter und seiner Reife“ berücksichtigt werden muss. Wer bestimmt aber die Reife des Kindes? Wie viel Schutz, Beteiligung und Förderung ist nötig und in welcher Relation sollen sie zueinanderstehen? Wo sind die Grenzen? Die Grenze ist sicherlich eindeutig überschritten, wenn Chua, wie sie selbst schreibt, ihre ältere Tochter zwingt, ihre Stofftiere zu verbrennen, ihr nicht erlaubt auf die Toilette zu gehen oder sie schlägt, wenn sie nicht genügend gut Klavier spielt. In diesen Fällen wird die Schutznorm klar missachtet. Aus moralischer und kinderrechtlicher Sicht sind solche Praktiken nicht zu billigen, da davon ausgegangen werden muss, dass das Kind im Extremfall physische als auch psychische Schäden davontragen kann. So räumt sie später selbst ein, in diesen Punkten übertrieben zu haben.¹⁷⁶ Auch das Grundbedürfnis der Kinder, Beziehungen zu Gleichaltrigen zu pflegen, wird scheinbar übergangen, wenn Chua ihren Töchtern generell verbietet, Freunde zu besuchen oder im Schultheater mitzuspielen. Mit diesen Praktiken scheint die Tiger Mother ihre Kinder der Möglichkeit zu berauben, eine eigene Perspektive auf ihr Leben zu entwickeln und diese zu verwirklichen zu versuchen und drängt ihnen hingegen ihre eigene Lebensperspektive und Lebensphilosophie auf, was einer Instrumentalisierung des Kindes gleichkommt. So gesteht sie auf ihrer homepage, dass sie sich

¹⁷⁵ UN-Kinderrechtskonvention vgl. Kapitel B IV 1.1ff. In diesen Kapiteln wird eingehend auf die UN-KRK eingegangen.

¹⁷⁶ Vgl. *Chang*, Amy Chua's Battle Hymn of the Tiger Mother.

zwar mit ihrer älteren Tochter immer leichttat, die jüngere dagegen mit dreizehn Jahren stark rebellierte.¹⁷⁷

Eine Grenze ist aber auch überschritten, wenn sogenannte Helikopter-Eltern ihre Kinder, aus welchen Gründen auch immer – sei es aus narzisstischen Gründen, um sich selbst als kompetent zu erleben oder weil es den Eltern an Anerkennung und damit an Selbstwert mangelt und sich das Kind als Kompensation anbietet oder einfach aus Angst oder Unsicherheit, etwas falsch zu machen – überbehüten und überversorgen, so dass diese gar keine Möglichkeit haben, sich zu einem eigenständigen Wesen zu entwickeln.¹⁷⁸ Die Auswirkungen eines solchen *overparenting* können laut der Familientherapeutin Wendy Mogul Bettnässen, Essstörungen, ADHS oder schwere Schulprobleme sein.¹⁷⁹ Sowohl Mogul als auch Winterhoff plädieren daher für die Wiederherstellung der natürlichen Hierarchie zwischen Eltern und ihren Kindern. Der Reformpädagoge Wolfgang Bergmann spricht sich dagegen für einen gelassenen liebevollen Kontakt zwischen Eltern und Kindern aus.¹⁸⁰

Brisante Fragen stellen sich auch im medizinischen Kontext. Wie sieht es hier bezüglich einer Partizipation des Kindes aus? Inwiefern kann/soll ein urteilsunfähiges Kind mitentscheiden, ob eine bestimmte Therapie an ihm durchgeführt werden soll oder nicht? Zwar würde man sicherlich nie auf einen notwendigen Routineeingriff wie z. B. eine Blinddarmoperation verzichten und diesen auch gegen den Willen des Kindes durchführen, einen elektiven Eingriff jedoch, der nicht notwendigerweise eine eindeutige Hilfe für das Kind bedeutet, ohne dessen Zustimmung vornehmen zu lassen, wäre allerdings ethisch problematisch.¹⁸¹

Es lässt sich nach den hier erläuterten Beispielen also festhalten, dass es keinen eindeutigen Masstab oder keine Skala geben kann, die genau besagt, wie viel Schutz, Beteiligung und Förderung pro Kind oder Altersstufe angemessen sind. Genauso wie alle Eltern ihre eigenen Erfahrungen und Prägungen haben, ist jedes Kind einzigartig. Was für ein Kind das richtige ist,

¹⁷⁷ Vgl. Chang, Amy Chua's Battle Hymn of the Tiger Mother.

¹⁷⁸ In Kapitel B IV 1.2, Empathie als konstitutives Element der Kindeswürde bei Michael Slote wird noch ausführlich darauf eingegangen werden.

¹⁷⁹ Vgl. Padtberg, C., Kinderpsychologie. Zu viel des Guten.

¹⁸⁰ Vgl. Padtberg, C., Kinderpsychologie. Zu viel des Guten.

¹⁸¹ Vgl. Maio, Mittelpunkt, 271. Fragen wie diese werden eingehend im praktischen Teil C dieser Arbeit behandelt.

muss es noch lange nicht für ein anderes sein. Zwar lassen sich bestimmte Grenzen ausmachen, deren Überschreitung nicht mehr tolerierbar ist, diese sind erreicht, wenn Gesundheit oder/und Psyche des Kindes gefährdet sind und dem Kind die Möglichkeit geraubt wird, eine eigene Lebensperspektive zu entwickeln. Die Bandbreite innerhalb dieser Grenzen ist jedoch gross. So gibt es, wie auch Chua auf ihrer homepage schreibt¹⁸², viele Wege, gute Eltern zu sein. Aber je nach Kontext und Kultur können die Vorstellungen stark variieren. Wir sollten offen und tolerant genug sein, voneinander zu lernen und gemeinsam an einer vernünftigen Ethik des Kindes arbeiten.

Die Empathie als umfassendes rationales und emotionales Phänomen kann hierbei meines Erachtens als Schlüsselvariable für vernünftiges, ethisches und moralisch motiviertes Handeln dienen. Im Gegensatz zu Kant, der eine reine Pflichtenethik konstatiert und dabei die Würde des Menschen an die Autonomie koppelt¹⁸³, bei der das einzelne Individuum in den Hintergrund rückt, geht eine Ethik der Menschenwürde, in der Empathie als konstitutives Element angesehen wird, von einer emotionalen Betroffenheit dem Individuum gegenüber aus und dient dabei als Basis ethischen Handelns und christlicher Nächstenliebe.

Im Folgenden soll nun ausführlich der Terminus der Empathie im Allgemeinen erörtert werden. Es werden verschiedene Konzepte von Empathie vorgestellt und kritisch diskutiert.

¹⁸² Chua, A., Battle Hymn (homepage).

¹⁸³ Was eben die Frage aufwirft, was dann unter der Würde von Kindern aber auch kranken, komatösen und dementen Menschen zu verstehen ist.

II MITTENDRIN STATT NUR DABEI

Den Menschen als ein zutiefst soziales Wesen beschäftigt die Frage, wie es uns gelingt, andere zu verstehen und Zugang zu deren Psyche zu finden schon immer. Da das Psychische, insbesondere das Fremdpsychische, wie Husserl es nennt, meist als etwas Verborgenes, Verdecktes angesehen wird, zu dem man von aussen nicht unmittelbar durchdringen kann, wird dies als problematisch angesehen. Dennoch glauben wir oft zu wissen oder zumindest zu ahnen, was andere fühlen, denken und beabsichtigen und können uns so einen Reim daraus machen, weshalb sie in der ein oder anderen Art und Weise handeln. Diese Fähigkeit wird als soziale Kognition bezeichnet. Philosophen, Theologen, Psychologen, in neuerer Zeit auch Neurobiologen und nicht zuletzt gar Mathematiker und Informatiker – im Rahmen der künstlichen Intelligenz¹⁸⁴ – beschäftigen sich mit diesem Thema. Die Begriffe Empathie oder Einfühlung benennen bereits einen konkreten Vorgang, wie soziale Kognition funktionieren soll, so z. B. durch Miterleben der Gefühle, Gedanken und Absichten des anderen, wie es bereits Theodor Lipps 1907 hauptsächlich in seiner Abhandlung *Das Wissen von fremden Ichen* beschrieb oder durch die kognitive Übernahme der Perspektive des anderen. Jedoch sind die Positionen keineswegs konkurrenzlos. Es herrscht noch immer Uneinigkeit darüber, welche Strategien es uns erlauben Gefühle, Gedanken und Absichten anderer Menschen zu verstehen, uns absichtlich darauf zu beziehen und sie zu repräsentieren als auch auf welchen psychologischen Prozessen und neurobiologischen Mechanismen die soziale Kognition beruht.¹⁸⁵ Golemann schreibt in seinem Buch *Emotionale Intelligenz*, die Grundlage für Empathie sei die Selbstwahrnehmung. So kann man die Gefühle anderer umso besser deuten, je besser man seine eigenen Emotionen kennt und je offener man mit ihnen umgeht.¹⁸⁶ Insofern ist Empathie immer im Kontext der Beziehung zwischen zwei Personen zu verorten und als eine bestimmte Art und Weise des Umgangs miteinander zu sehen.

¹⁸⁴ Vgl. dazu z. B. Eberl, *Smarte Maschinen*. Gemäss Eberl werden intelligente Maschinen bzw. Roboter alle Lebensbereiche grundlegend verändern. Sie werden uns intellektuell herausfordern, uns unter die Arme greifen (z. B. in der Pflege), Gesellschaftssysteme verändern und Sicherheitsfragen aufwerfen. Eberl schreibt im Klappentext seines neuen Buches *Smarte Maschinen. Wie künstliche Intelligenz unser Leben verändert* „Sie werden uns Menschen neu darüber nachdenken lassen, wer wir sind und was unsere Bestimmung ist. [...] Manche [Roboter] übertreffen uns bereits: Sie stellen bessere Diagnosen als Ärzte [...], spüren unterdrückte Gefühle auf [...].“

Der Terminus Menschenwürde wird, meiner Meinung nach, mit zunehmender Veränderung unserer Gesellschaft durch künstliche Intelligenz immer wieder neu definiert werden müssen. Ob und inwiefern intelligente Maschinen künftig empathisch interagieren können und was dies für den Menschen bedeuten könnte, kann in dieser Arbeit allerdings nicht thematisiert werden. Es wird am Ende dieser Dissertation lediglich im Kapitel *Ausblick* kurz darauf eingegangen werden.

¹⁸⁵ Vgl. Schlicht, *Mittendrin statt nur dabei*, 45–46.

¹⁸⁶ Vgl. Golemann, *Emotionale Intelligenz*, 127.

Im Folgenden soll der Terminus Empathie begrifflich, geschichtlich als auch wissenschaftlich analysiert und untersucht werden. Dabei ist auch zu erörtern, in welcher Beziehung bzw. in welchem Verhältnis Empathie zur Würde des Menschen, insbesondere zur Würde des Kindes steht. Vorab wird ein kurzer Überblick über Empathie in Geschichte und Gegenwart gegeben. Anschliessend setze ich mich mit den philosophischen, soziopsychologischen und neurowissenschaftlichen Entwicklungen der jüngsten Debatte dazu auseinander, indem ich näher auf die Theorie-Theorie und die Simulations-Theorie, die unter die Theory of Mind subsumiert werden, eingehe. Im Anschluss daran werden diese Theorien dann im Kontext alternativer Deutungen kritisch diskutiert.

1. Empathie in Geschichte und Gegenwart

Im Gegensatz zu den Kantianern, die, wie in Kapitel B I 1.3ff beschrieben, die Annahme vertreten, dass Moralität ausschliesslich auf Vernunft, die a priori sein muss, beruht, gehen bereits die britischen und schottischen Moralphilosophen des 18. Jahrhunderts, u. a. Adam Smith in ihren *Moral-sense-Theorien* davon aus, dass Moralität und demzufolge moralisches Handeln auf unserer natürlichen Veranlagung aufbaut, sich in andere Personen einzufühlen.¹⁸⁷ So wurden vor allem von Adam Smith Empathie und Sympathie schon früh als bedeutende Phänomene in moralischer Hinsicht erkannt.¹⁸⁸

Der Begriff Empathie leitet sich von dem englischen Terminus *empathy* ab. Nachdem der Begriff Einfühlung erstmals 1903 von dem deutschen Psychologen Theodor Lipps zur Beschreibung ästhetischer Phänomene verwendet wurde¹⁸⁹, übersetzte ihn der amerikanische Psychologe Edward Titchener 1909 mit *empathy* und führte ihn in die experimentelle Psychologie ein. Bald darauf fand der Begriff nicht nur im amerikanischen, sondern auch im deutschsprachigen Raum Verbreitung. Er wird in verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen, wie der Soziobiologie, Psychologie, Theologie, Philosophie oder Pädagogik verwendet und bezeichnet

¹⁸⁷ Vgl. Plüss, A., Empathie, 7.

¹⁸⁸ Vgl. Plüss, A., Empathie, 8.

¹⁸⁹ Vgl. Naurath, E., Mit Gefühl, 64.

dabei unterschiedliche psychologische Prozesse und Phänomene.¹⁹⁰ Einfühlung und Empathie werden heute im alltäglichen Sprachgebrauch oft synonym verwendet.

In den Jahren nach 1909 durchläuft der Empathiebegriff einen Bedeutungswandel. So sind die Ursprünge des Verstehens dieses Terminus in den ästhetischen Wahrnehmungstheorien zu sehen. Hierbei wurde auf die affektgesteuerte, innere Nachahmung ästhetischer Kunstwerke oder Naturphänomene verwiesen. 1934 setzte dann vor allem der amerikanische Philosoph, Soziologe und Psychologe G.H. Mead neue Akzente in der Empathieforschung. Demnach sei Identität (self) nur dadurch möglich, „dass Menschen in der Lage sind, sich in andere hineinzuversetzen und aufgrund dieser Rollenübernahme sich selbst zu betrachten.“¹⁹¹ Mitte der 60er Jahre etablierte sich dann innerhalb der Sozialpsychologie ein neues auf Test- und Prüfverfahren basierendes Forschungsgebiet unter dem Stichwort Altruismus oder prosoziales Verhalten. Die Forscher befassten sich mit Verhaltensweisen wie Helfen, Teilen, Mitleid und sozialer Verantwortung.¹⁹² Damit wurde neben der emotional-affektiven Komponente der emotionalen Wahrnehmung und der emotionalen Resonanz noch die Tätigkeit des Verstehens, der imaginativen Perspektivübernahme¹⁹³ und dem angemessenen Handeln als kognitive Dimension in das Begriffsspektrum integriert.¹⁹⁴ Schmitt schreibt dazu in seiner systematisch-theologischen Studie *Empathie und Wertekommunikation* in Abgrenzung zum Mitgefühl, das nach „allgemeinem Konsens“ keine kognitive Dimension beinhaltet¹⁹⁵:

„Demgegenüber betonen Empathie oder Sich Einfühlen den Akt des differenzierten Erkennens; genauerhin stehen sie für die stellvertretende Übernahme des anderen Erlebensausdruckes, gleichsam für das erfassende Fühlen eines am anderen wahrnehmbaren Gefühls, das aber – wohl wissend – dem anderen gehört und nicht zu meiner originär-eigenen Empfindung wird.“¹⁹⁶

¹⁹⁰ Vgl. Plüss, A., *Empathie*, 6; Naurath, *Mit Gefühl*, 65.

¹⁹¹ Naurath, E., *Mit Gefühl*, 65.

¹⁹² Vgl. Plüss, *Empathie*, 8: Dank dieser sich weiterentwickelten Forschungsrichtung scheint das Diktum vom Dawkinschen „egoistischen Gen“ (1967) nun gegenwärtig von der Idee eines altruistischen Gehirns und von einer evolutionär bedingten Prosozialität und Kooperativität abgelöst zu werden. So schreibt der Primatologe *de Waal*, *Das Prinzip Empathie*, 246: „Empathie ist Teil der Evolution und nicht bloss ein jüngerer Teil, sondern eine uralte, angeborene Fähigkeit.“ Als „menschliche Universalie“ (ebd. 270) stellt sie einen Mechanismus bereit, der „Hirnareale nutzt, die mehr als hundert Millionen Jahre alt sind“ (ebd. 267). Gemäss de Waals Auffassung von Altruismus sind wir von Natur aus „darauf programmiert, anderen zu helfen“ (ebd. 63); vgl. dazu auch *van Schaik/Michel*, *Das Tagebuch der Menschheit*, 28–33.

¹⁹³ Vgl. Kapitel B II 5ff.

¹⁹⁴ Vgl. Plüss, *Empathie*, 8; Naurath, *Mit Gefühl*, 66.

¹⁹⁵ Schmitt, *Empathie und Wertekommunikation*, 159 (Anm. 6); vgl. dazu allerdings auch die Ausführungen von Philippe Merz in den Kapiteln B II 6ff, insbesondere Kapitel B II 6.1 und B II 6.3, wo er Mitgefühl als eine „vernünftige Emotion“ bezeichnet, die erkenntniserschliessenden Charakter hat.

¹⁹⁶ Schmitt, *Empathie und Wertekommunikation*, 159 (Anm. 6).

Im pastoral-psychologischen Kontext gewann der Empathiebegriff dann vor allem seit den 60er Jahren unter dem Einfluss der Gesprächstherapie nach Carl R. Rogers an Bedeutung.

In den 80er und 90er Jahren entwickelte sich die heute noch aktuell und kontrovers diskutierte Theory of Mind (ToM), auch native Theorie¹⁹⁷ genannt. Sie wird voran getrieben von zwei Typen von theoretischen Erklärungen, nämlich der Theorie-Theorie¹⁹⁸ und der Simulations-Theorie, die auf der Lippschen Theorie der Einfühlung basiert¹⁹⁹. In der ToM-Debatte wird Empathie heute als ein rein epistemisches Konzept behandelt und soll uns in der ein oder anderen Art und Weise erlauben, etwas über eine andere Person herauszufinden. Diese andere Person wird dabei als Erkenntnisobjekt betrachtet.²⁰⁰

Seit Beginn der 90er Jahre befassen sich auch Neurowissenschaftler mit menschlichen biologischen Resonanzphänomenen. Sie scheinen auf den ersten Blick die Theory of Mind zu bestätigen. So führte die neurobiologische Forschung zu zwei Befunden, die den theoretischen Ansätzen der Theorie-Theorie und der Simulations-Theorie entsprechen, das Gedankenlesenetzwerk (mentalizing network) und das Spiegelneuronen-System (mirror system).²⁰¹ So konnte durch moderne Bildgebungsverfahren nachgewiesen werden, dass Menschen, genauso wie Affen, über ein biologisches Spiegelnervensystem verfügen. Bei Experimenten mit Affen konnte festgestellt werden, dass bei diesen die gleichen handlungssteuernden Nervenzellen feuern, wenn ein Affe selbst nach einer Nuss greift oder wenn er diese Handlung *Greifen nach der Nuss* bei einem anderen Affen beobachtet. Die Beobachtung einer Handlung führt demnach dazu, dass diese neurobiologisch bei dem beobachtenden Tier abgebildet bzw. gespiegelt wird. Dieser Tatsache verdanken denn auch die Spiegelneuronen ihren Namen.²⁰² Dank dieser Spiegelnervenzellen werden auch Personen in die Lage versetzt, den Gesichtsausdruck ihres Gegenübers zu verstehen und angemessen darauf zu reagieren. So gehe ich einer zornigen, aggressiven Person intuitiv aus dem Weg, während ich eine traurige Person spontan tröste. Die Aktivität der Spiegelnervenzellen ermöglicht es, eigene Handlungen mit denjenigen anderer zu koordinieren.²⁰³ Plüss nennt dies „imitative Empathie“. ²⁰⁴ Handelt es sich dabei um

¹⁹⁷ Vgl. Kapitel B II 2.

¹⁹⁸ Vgl. Kapitel B II 2.1

¹⁹⁹ Vgl., Breyer, Empathie und ihre Grenzen, 18; vgl. auch Kapitel B II 2.2.

²⁰⁰ Vgl. Dullstein, Einfühlung, 94; Breyer, Empathie und ihre Grenzen, 17–19.

²⁰¹ Vgl. Schlicht, Mittendrin, 53; Breyer, Empathie und ihre Grenzen, 18. Mehr dazu in den Kapiteln B II 3ff.

²⁰² Vgl. Plüss, Empathie, 32–33.

²⁰³ Vgl. Plüss, Empathie, 33.

²⁰⁴ Plüss, Empathie, 37.

einen aktiven Prozess, bei der sich eine Person bewusst in die Lage einer anderen versetzt, spricht man von kognitiver Perspektivübernahme oder imaginativer Empathie.²⁰⁵ Unter diesen Begriff ist auch Liebe oder loving attention zu subsumieren, wie dies PhilosophInnen in der Fluchtlinie Wittgensteins beschreiben.²⁰⁶

Es ist also festzuhalten, dass derzeit verschiedene Forschungsrichtungen aus den Kognitionswissenschaften wie der Sozialpsychologie, der Philosophie und in neuerer Zeit auch der Neurobiologie zu der Einschätzung führen, dass Empathiefähigkeit eine dem Menschen angeborene Fähigkeit ist, die zunächst zwar wertneutral ist, aber soziales und moralisches Handeln zu motivieren vermag. Begriffsgeschichtlich ist eine Erweiterung von subjektiv affektiv-emotionalen Wahrnehmungs- und Resonanzphänomenen hin zu interaktiven Resonanzphänomenen in Form der imitativen und imaginären Perspektivübernahme zu vermerken. Somit wird dem Empathiebegriff neben der emotional-affektiven Dimension eine zusätzliche kognitive Dimension verliehen. Demnach handelt es sich also bei Empathie, wie der Psychologe Paul Ekman schreibt um (intentionale) Reaktionen.²⁰⁷

Im Folgenden soll nun näher auf die Theory of Mind eingegangen werden. Im Anschluss daran soll diese im Kontext alternativer Deutungen diskutiert werden. Diese Diskussion wird bereichert durch neueste neurobiologische Forschungsergebnisse. Allen diesen Theorien ist gemeinsam, dass sie sowohl eine affektive als auch eine kognitive Komponente beinhalten, wobei jedoch die Gewichtung dieser beiden Anteile verschieden ist.

2. Theory of Mind

Wie bereits beschrieben, wird der Begriff der Empathie im Alltag meist als Fähigkeit bezeichnet, sich in die Situation anderer Menschen hineinversetzen zu können. Empathische Menschen können die Gefühle, Emotionen, Motive und Absichten anderer Personen erspüren, verstehen und darauf reagieren. Wie aber gelangen wir zu berechtigten Überzeugungen darüber, was andere genau in bestimmten Situationen denken und fühlen? Welche Strategien

²⁰⁵ Vgl. Plüss, Empathie, 47. In den Kapiteln B II 5ff wird ausführlicher darauf eingegangen.

²⁰⁶ Vgl. Kapitel B II 7ff.

²⁰⁷ Vgl. Ekman, Gefühle lesen, 249.

verwenden wir, um Zugang zu der geistigen Dimension eines anderen zu erhalten? Dass wir oft, zumindest ungefähr wissen, was andere fühlen, denken, beabsichtigen ist sicher, denn nur aufgrund dieses Wissens können wir unsere Handlungen koordinieren und nur so funktioniert unser ganz alltägliches Zusammenleben.

Die Debatten wurden, wie bereits erwähnt, lange Zeit von Vertretern der Theory of Mind (ToM) dominiert. Die Hauptopponenten sind die Theorie-Theorie und die Simulations-Theorie. Mit den von ihnen angenommenen Gedankenlesesystem hinsichtlich der Theorie-Theorie bzw. Spiegelungssystem hinsichtlich der Simulationstheorie stimmen sie in der erkenntnistheoretischen Weichenstellung durchaus überein. So wird jeweils von Subjekten ausgegangen, die einerseits als voneinander unabhängige Entitäten und andererseits als in sich abgeschlossene Systeme mit Hilfe der Empathie irgendwie zueinanderfinden müssen. Dabei hat der Empathisierende (*observer* oder Beobachter) die Aufgabe, in die Innenwelt des Empathisierten (*target* oder zu Beobachtenden) einzudringen um ein Wissen von dessen mentalen Zuständen (*beliefs, desires, intentions*) zu erlangen.²⁰⁸ Dies geschieht jedoch bei beiden Theorien auf unterschiedliche Art und Weise.

2.1. Theorie-Theorie

Die amerikanischen Psychologen Alison Gopnik und Andrew Meltzoff gehen in ihrem Buch *Words, Thoughts, and Theories* davon aus, dass wir anderen Menschen so gegenüber treten, wie sich ein Wissenschaftler mit einem Forschungsgegenstand befasst. D. h., wir nehmen dem anderen gegenüber einen losgelösten Beobachtungsstandpunkt ein. Dabei versuchen wir uns seine Verhaltensweisen aus der Dritte-Person-Perspektive dadurch zu erklären, dass wir mentale Zustände (*beliefs, desires, intentions*) als abstrakte und theoretische Entitäten annehmen, welche wir nicht direkt wahrnehmen können. Wir gehen aber davon aus, dass sie der andere hat. Demnach rekurren wir also in unserem alltäglichen Verstehen anderer auf eine Theorie des Geistes, indem wir uns auf Überzeugungen, psychologische Gesetzmässigkeiten und Daumenregeln stützen, um das Verhalten anderer Menschen in bestimmten Situationen erfassen zu können.²⁰⁹ Gemäss Copnik und Meltzoff verfügen bereits Kleinkinder über eine solche Theorie, die sie dann jedoch im Laufe der Zeit ihrer Entwicklung gemäss anpassen, verändern und

²⁰⁸ Vgl. Breyer, Empathie und ihre Grenzen, 18.

²⁰⁹ Vgl. Schlicht, Mittendrin, 47–48.

verbessern. So können Dreijährige zwar schon auf die subjektive Verfassung (emotional state) einer anderen Person Bezug nehmen, ihre eigenen Denkinhalte können sie jedoch noch nicht als subjektiv erkennen.²¹⁰ Im fünften Lebensjahr etwa, findet dann ein radikaler Wandel statt, hin zu einer „metarepräsentationalen Theorie“²¹¹. Dann nämlich erwerben Kinder erst den Begriff der Überzeugung oder Meinung und können sich das Verhalten anderer Personen verständlich machen, indem sie explizit berücksichtigen, dass deren Handeln auch durch deren Wahrnehmungen und Überzeugungen, d. h. durch deren eigene Repräsentation der Welt gesteuert wird und nicht durch den tatsächlichen Zustand der Welt. Erst dann sind sie auch in der Lage, die Perspektive eines anderen einzunehmen, weil vor der Phase der sozialen Perspektivübernahme eine Unterscheidung von Wirklichkeit und Schein noch nicht möglich ist. Jüngeren Kindern ist noch nicht bewusst, dass man auch falsche Meinungen und Überzeugungen über die Welt haben kann. Erst wenn sie die Meinung eines anderen von der eigenen unterscheiden können als auch Meinungen oder Überzeugungen als falsch erkennen können, kann man von einer vollentwickelten ToM sprechen.²¹²

Wimmer und Perner haben 1983 einen Test entwickelt, um den Entwicklungsstand der ToM eines Kindes zu bestimmen. Zugrunde liegt diesem sogenannten False-Belief-Test, dass Kinder erst ab einem bestimmten kognitiven Entwicklungsstand erkennen können, dass andere Menschen Überzeugungen haben können, von denen das Kind weiss, dass sie falsch sind. Ein Beispiel für einen solchen False-Belief-Test ist folgendes: Vor einem Kind liegt eine Keksdose. Das Kind wird gefragt, was es denn glaube, dass sich darin befinde (zu erwartende Antwort: Kekse). Die Schachtel wird geöffnet – es sind aber keine Kekse, sondern etwas Unerwartetes (z. B. Buntstifte) darin. Dem Kind wird nun die Frage gestellt, was wohl eine andere Person in dieser Dose vermute. Kinder, die noch keine Theory of Mind entwickelt haben, werden Buntstifte antworten. Sie verstehen noch nicht, dass eine andere Person eine falsche Überzeugung über einen Sachverhalt haben kann. ToM-fähige Kinder dagegen antworten mit dem Begriff Kekse. Interessanterweise tun sich die Kinder dabei nicht nur schwer zu verstehen, dass andere Personen falsche Überzeugung haben können, sondern sie verstehen auch noch nicht, dass sie selbst eine falsche Überzeugung hatten und vorher dachten, in der Schachtel seien Kekse.²¹³

²¹⁰ Vgl. *Schlicht*, Mittendrin, 47–48.

²¹¹ *Schlicht*, Mittendrin, 47.

²¹² Vgl. *Wimmer /Perner*, Beliefs, 102–128.

²¹³ Vgl. *Wimmer /Perner*, Beliefs, 102–128.

Copnik und Wellmann verteidigen einen „starken Theoriebegriff“. Dies verleiht ihrer Formulierung der Theorie-Theorie eine entsprechende Klarheit aber auch Radikalität. Um Beobachtungen zu erklären, werden Wünsche und Überzeugungen nur als abstrakte Entitäten zu explanatorischen Zwecken herangezogen. Diese Entitäten sind dann innerhalb einer Theorie „über Kausalbeziehungen zu einem holistischen Netzwerk verknüpft.“²¹⁴ So erlauben diese Entitäten Vorhersagen bestimmter Phänomene, wie z. B. Verhaltensweisen von Menschen in zukünftigen Situationen. Da die Theorien empirisch falsifizierbar sind, können sie sich angesichts neuer Evidenzen verändern oder gar ersetzt werden.²¹⁵

Die theoretischen Überlegungen als auch die Theorie selbst werden dabei als unbewusster Prozess und unbewusstes, implizites gespeichertes Wissen beschrieben, weshalb sich die soziale Kognition für uns auf der bewussten Ebene anders anfühlt als von der Theorie behauptet. Somit kann man genaugenommen auch nicht von einer streng wissenschaftlichen Theorie sprechen, denn von dieser wird erwartet, dass sie nicht nur implizit und unbewusst ist, sondern mit Hilfe von Axiomen und Gesetzen bewusst entwickelt und formuliert wird als auch messbar ist. Die Theorie-Theorie krankt also letztendlich an ihrer These, dass schon die ersten Reaktionen und Handlungen eines Säuglings durch eine – wenn auch sehr rudimentäre – Theorie erklärt werden, der sich eine Projektion abstrakter Zustände in diesen hinein, anschliesst. Dies ist hinsichtlich Neugeborener und junger Kinder schwierig und selbst hinsichtlich Jugendlicher und Erwachsener meines Erachtens sehr subjektiv.

Im Folgenden wird daher die Simulations-Theorie als alternative Theorie beschrieben, die einen geringeren kognitiven Aufwand voraussetzt.

2.2. Goldmans Simulations-Theorie als moderate Fassung der Einfühlungs-Theorie bei Theodor Lipps

Vertreter dieses simulationsbasierten Ansatzes, als dessen profiliertester der amerikanische Philosoph Alvin Goldman²¹⁶ gilt, halten „die Erklärung sozialer Kognition durch theoretisches

²¹⁴ Gopnik / Wellmann, *Why the child's*, 145–171. Es gibt mehrere Theorien, wie z. B. die alltagspsychologischen Theorien, die funktionale, strukturelle und dynamische Eigenschaften aufweisen, als auch physikalische Theorien, die unbeobachtbare abstrakte Entitäten wie Schwerkraftzentren und Quarks postulieren.

²¹⁵ Vgl. Schlicht, Mittendrin, 47–49.

²¹⁶ Vgl. Goldman, *Simulating Minds*.

Schlussfolgern aus der Dritte-Person-Perspektive für unangemessen und den vermeintlichen Rekurs auf psychologische Gesetzmässigkeiten für übertrieben kompliziert.“²¹⁷ Goldman geht davon aus, dass sich der Zustand der einen Person dem Zustand der anderen anpasst. Dabei unterscheidet er zwischen zwei Formen, nämlich dem „low-level-mindreading“ und dem „high-level-mindreading“²¹⁸. Ersteres ist für das Erkennen von Gefühlen zuständig. Durch die Wahrnehmung wie sich ein Gefühl bei einer Person ausdrückt, wird bei der beobachtenden Person automatisch ein ähnliches Gefühl wachgerufen. Wenn sich die beobachtende Person dieses imitierten Gefühls bewusst wird, kann sie es nutzen und der beobachteten Person zuschreiben. Beim „high-level-mindreading“ geht man vielmehr davon aus, dass wir andere verstehen, indem wir uns in sie hineinversetzen und uns aus der Erste-Person-Perspektive heraus, aufgrund unserer persönlichen Erfahrungen, innerlich nachzuspüren versuchen, was wir in dieser Situation fühlen, denken und tun würden. Indem wir das Verhalten anderer beobachten, bringen wir in uns „Als-ob-Wünsche, Als-ob-Überzeugungen und Als-ob-Absichten“²¹⁹ hervor und unterdrücken dabei unsere tatsächlichen und eigenen Wünsche. Mit unseren Als-ob-Vorstellungen imitieren wir dann einen Entscheidungsprozess und projizieren dieses Ergebnis in den anderen hinein. In beiden Varianten beruht Empathie bei Goldman also darauf, dass dank eines gewissen Anpassungsprozesses vom eigenen Erleben auf den psychischen Zustand einer anderen Person geschlossen wird.

Da bereits Lipps einen solchen Mechanismus postuliert hat, verwundert es kaum, dass Goldmans Ansatz als moderate Fassung der Einfühlungstheorie nach Lipps gilt.²²⁰ Im Folgenden sei daher, zum besseren Verständnis, etwas näher auf die Einfühlung als Nachahmung bei Theodor Lipps eingegangen.

Einfühlung als Nachahmung bei Theodor Lipps

Theodor Lipps entwickelte in den Jahren 1883-1913 sein Konzept der Einfühlung im Rahmen der psychologischen Ästhetik. In seinem Buch *das Wissen von fremden Ichen* beschreibt Lipps Einfühlung als eine Fähigkeit, die uns dazu dient, „zu wissen, das fremde Iche existieren“²²¹. Während wir durch sinnliche Wahrnehmung andere Menschen zwar äusserlich wahrnehmen

²¹⁷ Schlicht, Mittendrin, 50.

²¹⁸ Schlicht, Mittendrin, 50, der sich hier auf Goldman bezieht.

²¹⁹ Schlicht, Mittendrin, 50; Dullstein, Einfühlung, 96.

²²⁰ Vgl. Dullstein, Einfühlung, 96.

²²¹ Lipps, Das Wissen um fremde Iche, 694.

können, können wir das innere Erleben anderer Menschen nur durch die Fähigkeit der Einfühlung erfassen.

„So gewiss wir das Äussere des Menschen sehen, so gewiss sehen wir nicht den Menschen, d.h. die empfindende, vorstellende und denkende, die fühlende, wollende und handelnde Persönlichkeit.“²²²

Das Erfassen bzw. Nachvollziehen des inneren Erlebens seines Gegenübers geschieht nach Lipps durch das Zusammenspiel zweier angeborener Triebe, dem Trieb der Nachahmung und dem Trieb der Äusserung.²²³

Der Trieb der Nachahmung führt den Menschen dazu, das äusserlich Wahrgenommene innerlich mitzuerleben und mitzumachen. So löst die visuelle Wahrnehmung der Ausdrucksbewegungen anderer Personen nach Lipps immer Impulse aus, deren Bewegungen, wie zum Beispiel Mimik, Gestik, Stimmführung etc., wir selbst ausführen. Wenn wir jemanden lächeln sehen, dann ahmen wir das Lächeln nach²²⁴ – „vermöge einer nicht weiter beschreibbaren Einrichtung unserer Natur“²²⁵. Sehen wir jemanden gähnen, dann gähnen wir auch. Allerdings kann man lernen, diese Impulse zu unterdrücken. So kann man zuschauen, wie jemand gähnt, ohne selbst zu gähnen. Das Gähnen wird in diesem Fall innerlich nachgeahmt, ohne dass es nach aussen hin sichtbar ist. Es ist ein Prozess, der sich ungewollt und unvermittelt vollzieht. Lipps beschreibt das Beispiel eines Akrobaten, den der Zuschauer innerlich so erlebt, *als ob* er selbst der Akrobat wäre. D. h. er überträgt nicht seine eigenen Gefühle, seine eigene Angst auf ihn, sondern er identifiziert sich in der Einfühlung mit ihm und erfasst so dessen Erleben *als wäre* es sein eigenes. Dabei ist ihm aber immer bewusst – und das ist der springende Punkt – dass es sich um ein fremdes Erleben handelt und nicht um das eigene. Diese innere Nachahmung ermöglicht es also der beobachtenden Person, die Gefühle und Gedanken der beobachteten Person, in diesem Fall des Akrobaten, zu erfassen und in einem einfachen Sinn zu verstehen, was dieser empfindet, tut und will.²²⁶ Lipps schreibt dazu:

„In ihr [der inneren Nachahmung] findet keine Scheidung statt zwischen dem Akrobaten da oben und mir da unten, sondern ich identifiziere mich mit ihm, ich fühle mich in ihm und an

²²² Lipps, Grundlegung der Ästhetik, 106.

²²³ Vgl. Lipps, Die Einfühlung, 193.

²²⁴ Vgl. Plüss, Empathie, 24–25.

²²⁵ Lipps, Leitfaden der Psychologie, 193.

²²⁶ Vgl. Plüss, Empathie, 26.

seiner Stelle [...]. So gewiss ich mich als da obenstehend unmittelbar erlebe, so gewiss meine ich nicht etwa, dass ich da oben stehe. So gewiss ich mich mit dem Akrobaten identifiziere, d. h. identisch fühle, so gewiss halte ich mich nicht für den Akrobaten.“²²⁷

Dieser Gedankengang von Lipps ist nicht ganz einfach zu verstehen bzw. nachzuvollziehen, da es uns nicht möglich erscheint, aktuell das Erleben einer anderen Person in sich zu erleben und gleichzeitig zu wissen, dass dies gar nicht das eigene Erleben ist, sondern eben das der anderen Person. Lipps geht aber offenbar davon aus, dass dies möglich sei. So schreibt er, genauso wie wir mit unserem Gehör-, Seh- und Geruchssinn die Aussenwelt wahrnehmen, sei die Einfühlung eben der Sinn, mit welchem wir die Innenwelt anderer Personen wahrnehmen.²²⁸ Ferner glaubt er, dass wir Dank der Tätigkeit unserer Vernunft jederzeit entscheiden können, ob das aktuelle Erleben nun unser eigenes oder das einer anderen Person sei. Wäre dem nämlich nicht so, wäre es „übel um uns bestellt und wir könnten gar nicht leben, wenn es sich anders verhielte.“²²⁹

Gleichzeitig weist Lipps, wie bereits erwähnt, darauf hin, dass das Erfassen des inneren Erlebens einer anderen Person immer ein Wechselspielspiel zweier Triebe, nämlich Nachahmung und Äusserung ist. Mit Äusserung meint er, das Beobachten des Ausdrucks fremder Gefühle führe dazu, dass die beobachtende Person ähnliche Gefühle erlebe wie die beobachtete Person, also die Gefühle der beobachteten Person zu teilen vermag. Wenn wir sehen, wie andere Menschen ihre Gefühle ausdrücken, dann erleben wir diese als Folge des Triebes der Nachahmung und der Äusserung in abgeschwächter Weise in uns selbst und neigen dazu, diese auch auszudrücken. Wenn wir also eine zornige Person sehen, erleben wir auch deren Zorn in uns und sind selbst zornig.²³⁰ Lipps drückt dies folgendermassen aus:

„Wie an bestimmte innere Zuständlichkeiten Bewegungen des Ausdrucks gebunden sind, so sind umgekehrt an diese jene gebunden. Beide bilden einen einheitlichen psychischen Tatbestand. Und dies heisst: Die Tendenz zur Ausführung der Bewegung ist zugleich die Tendenz zum Erleben der zugehörigen inneren Zuständlichkeit.“²³¹

²²⁷ Lipps, Grundlegung der Ästhetik, 123.

²²⁸ Vgl. Plüss, Empathie, 27.

²²⁹ Lipps, Grundlegung der Ästhetik, 123.

²³⁰ Vgl. Plüss, Empathie, 29–30.

²³¹ Lipps, Grundlegung der Ästhetik, 133.

Unter Zugrundelegung der Lipps'schen Einfühlungstheorie wird klar, dass hier weder auf Axiome, noch auf alltagspsychologische Gesetzmässigkeiten oder Daumenregeln rekurriert wird, sondern es wird unser eigenes Bewusstsein als Modell benutzt, um den anderen zu verstehen.²³² Damit unterscheidet sich die Simulationstheorie wesentlich von der Theorie-Theorie.

Allerdings wirft auch die Simulations-Theorie einige Fragen auf, wie zum Beispiel die, woher ich weiss, dass ich nicht nur meine eigenen Gefühle, meine eigene Freude oder meine eigene Angst, die wiederum auf eigenen früheren Erfahrungen gründet, auf die andere Person projiziere, sondern wirklich ihr Gefühl teile? Und was bedeutet es dann genau, die Gefühle einer anderen Person zu teilen oder sie in sich zu fühlen? Heisst das, ich nehme sie originär oder eher nicht-originär wahr? Originär hiesse, es handle sich wirklich um meine eigenen Gefühle, die ich gerade jetzt wahrnehme. Nicht-originäres Erleben dagegen meinte die Repräsentation des Inhaltes einer Erinnerung, Erfahrung oder Assoziation.²³³ Falls ich tatsächlich frei sein

²³² Vgl. Schlicht, Mittendrin, 50–51.

²³³ Edith Stein geht in ihrer 1917 bei Edmund Husserl verfassten Dissertation *Das Einfühlungsproblem in seiner historischen Entwicklung und in phänomenologischer Betrachtung. Zum Problem der Einfühlung* auf diese Fragestellung ein. Plüss verdeutlicht Steins Ausführungen an folgendem Beispiel (vgl. Plüss, Empathie, 36): Frierend stehe ich an einem Wintertag an der Bushaltestelle und warte auf den Bus. Während ich nun so dastehe, denke ich an meinen letzten Sommerurlaub in Sardinien. Ich erinnere mich an die warmen Sonnentage, an denen ich den Strand entlanggelaufen bin und wie die Sonne mich gewärmt hat. Ich erinnere mich an die heitere Stimmung, die herrschte und die es mir leichtmachte, Zukunftspläne zu schmieden. Während ich mich erinnere, führe ich mir die vergangenen Erlebnisse vor Augen. Die Tatsache, dass der Bus kommt, nehme ich einfach wahr. In diesem Fall wäre das Wahrnehmen der Kälte, das Zittern und Frieren, das Kommen des Busses, aber auch die Erinnerung an die Sommertage in Sardinien eine originäre Wahrnehmung. Der Inhalt der Erinnerung an die wärmende Sonne und die heitere Stimmung dagegen wäre nicht-originär. Ich kann zwar die Wärme, die ich im Urlaub gespürt habe noch nachfühlen und mir sehr gut vorstellen wie wohltuend sie war, dennoch spüre ich sie jetzt nicht aktuell an meinem Körper. Etwas auf nicht-originäre Weise wahrzunehmen, bedeutet demnach, dass man einen Sachverhalt nicht aktuell erlebt, dass dieser „nicht lebendig meinem Ich entquillt“ (Stein, Zum Problem der Einfühlung, 14). Demnach ist also nach Stein Einfühlung, Erinnerung und Phantasie ein rein originäres Erleben, in welchem Sachverhalte auf nicht-originäre Art und Weise repräsentiert werden. Dabei unterscheidet sich allerdings der Akt der Einfühlung in einem wichtigen Punkt vom Akt der Phantasie und der Erinnerung. Während beim Akt der Erinnerung und der Phantasie Erlebnisse und Gefühle, die ich selbst erlebt habe, auf nicht-originäre Art und Weise repräsentiert werden, werden beim Akt der Einfühlung Erlebnisse und Gefühle von anderen Personen auf nicht-originäre Art und Weise repräsentiert (vgl. Stein, Zum Problem der Einfühlung, 11–14).

Lipps geht dagegen von einem originären Erfassen des Erlebens einer anderen Person mittels Einfühlung aus. Seine Einfühlung in den Akrobaten ist gemäss Stein eine „volle Einfühlung“ (Stein, Zum Problem der Einfühlung, 15). So gibt sie Lipps' Beispiel wieder: „Ich bin zum Beispiel eins mit dem Akrobaten, dessen Bewegungen ich betrachtend innerlich mitmache. Erst indem ich aus der vollen Einfühlung heraustrete und auf mein *reales Ich* reflektiere, tritt die Scheidung ein, erscheinen die nicht aus mir kommenden Erlebnisse als dem andern zugehörig und in seinen Bewegungen liegend“ (Stein, Zum Problem der Einfühlung, 20). Stein bestreitet diese These Lipps' mit der Begründung, dass, wenn dem so wäre, unklar wäre, was das eigene vom fremden Erleben unterscheiden könne (Stein, Zum Problem der Einfühlung, 20). So ist Originarität für Stein das ausschlaggebende Kriterium, mit dem es Menschen gelingt, sich als getrennte Lebewesen wahrzunehmen. Schmerz oder Freude auf originäre Art erlebt, ist immer mein Schmerz und meine Freude, niemals die eines anderen. Dank der Fähigkeit, Erlebnisse anderer Personen auf nicht-originäre Art und Weise zu erfassen, ist der Mensch fähig, diese als die Erlebnisse anderer Menschen zu identifizieren. Die Einfühlung nach Stein ist also einerseits ein Akt der Trennung, der es mir

sollte von eigenen subjektiven Gefühlen, die auf die andere Person projiziert werden könnten, brauche ich dann nicht ein gewisses Vorwissen über den mentalen Zustand der anderen Person, um die betreffenden Als-ob-Vorstellungen in mir zu erzeugen? Und wenn ja, wie kann ich dieses Vorwissen erwerben? Selbst wenn ich eine Person sehr gut kenne und zu wissen glaube, wie sie in bestimmten Situationen denkt und reagiert, besteht immer noch die Möglichkeit, einer falschen Interpretation, zumal Menschen gerade in Extremsituationen oft irreal handeln. So besteht vor allem auch bei der Eltern-Kind-Konstellation die Gefahr, dass Eltern ihre eigenen Unsicherheiten, Ängste aber auch Wünsche auf ihre Kinder übertragen.²³⁴ Bisher konnte kein Vertreter dieser Theorie eine befriedigende Erklärung dafür liefern, wie man zu den richtigen Inputs gelangt, um die Simulation des Entscheidungsprozesses durchzuführen, ohne dabei auf andere Mechanismen zurückzugreifen, die sich von der Simulation unterscheiden. So vertritt auch Alvin Goldman, wie oben beschrieben, eher eine Mischung aus Simulations-Theorie und Theorie-Theorie. Dabei versteht er den eigentlichen Prozess der sozialen Kognition als Simulation (low-level-mindreading), baut aber an verschiedenen Stellen Elemente der Theorie-Theorie ein (high-level-mind-reading) ein. Wird dieser Kritikpunkt nicht aus der Welt geschafft, so bleibt die Simulations-Theorie zirkulär, da sie ja voraussetzt, was sie durch Simulation erreichen will, nämlich den anderen zu verstehen.²³⁵

erlaubt, mich als ein vom anderen getrenntes Geschöpf zu erleben. Gleichzeitig ist die Einfühlung aber auch ein Akt der Verbindung, da ich das andere Wesen als mir ähnlich – eben als anderes Ich – erfasse. Wäre dem nicht so, also wäre Einfühlung ein Akt, in dem „keine Scheidung des eigenen und des fremden Ich vorhanden ist, sondern beide [...] eins [sind]“ würden sich beide Wesen als eines fühlen (Stein, Zum Problem der Einfühlung, 20). Stein spricht in diesem Fall von „Einsföhlung“, stellt aber – und da bin ich der gleichen Ansicht wie sie – gleichzeitig klar, dass es so etwas wie Einsföhlung gar nicht geben kann (Stein, Zum Problem der Einföhlung, 20–21). Einsföhlung würde ja bedeuten, dass ich infolge des Aktes der Einföhlung originär genau die gleiche Angst oder genau die gleiche Freude empfinde wie eine andere Person – mich quasi mit ihr identifiziere. Es handelte sich also um zwei Personen mit ein und demselben Bewusstsein. Dies scheint mir allerdings unvorstellbar und widerspräche auch unserer Vorstellung als einer eigenen Persönlichkeit.

Stein erläutert genau dies an einem weiteren Beispiel des beendeten Krieges: „Ein Extrablatt meldet, die Festung ist gefallen – und uns alle, die wir es hören, erfasst eine Begeisterung, eine Freude, ein Jubel. Wir alle föhlen das gleiche Geföhl“ (Stein, Zum Problem der Einföhlung, 21). Nun stellt sie aber die Frage, ob es sich bei diesem Jubel wirklich bei allen Menschen um die gleiche Freude handle, um das gemeinsame Föhlen genau des gleichen Geföhl und verneint diese auch sogleich. Sie weist darauf hin, dass ein solches Einsgeföhl nur scheinbar bestehe, sich aber in Wahrheit bei jeder Person die Freude anders anföhle, denn jede Person freue sich aus individuell verschiedenen Gründen. Die einen, weil sie endlich wieder in Ruhe leben können, andere weil sie gesiegt haben und wieder andere, weil der Krieg zu Ende ist und keine unschuldigen Menschen mehr getötet werden. Alle freuen sich zwar miteinander und die Freude aller ist auf den selben Sachverhalt gerichtet, dennoch föhlen sie nicht das gleiche Geföhl. Alle föhlen zwar Freude, da sich aber all diese Freuden phänomenal anders anföhlen, kann man nicht von Einsföhlen zu sprechen. Es lässt sich also sagen, dass es gemäss Stein ein Einsföhlen nicht gibt. Der Akt der nicht-originären Einföhlung ermöglicht es uns jedoch, sich auf die Geföhle unserer Mitmenschen einzuschwingen und uns als soziale, empathisch verbundene Geschöpfe wahrzunehmen.

²³⁴ Vgl. dazu Kapitel B IV 1.2, Empathie als konstitutives Element der Kindeswürde bei Slotte.

²³⁵ Vgl. Schlicht, Mittendrin, 50–51.

Ein weiterer phänomenologischer Einwand gegen die Simulationstheorie ist der, dass wir uns der Simulation nicht bewusst sind. Beobachten wir bei einer anderen Person ein Schmerzverhalten, empfinden wir keine Als-ob-Schmerzen, sondern eher ein komplementäres Gefühl wie Mitleid, Mitgefühl und Bedauern. Genau wie die Vertreter der Theorie-Theorie können die Vertreter der Simulations-Theorie jedoch behaupten, die Simulation laufe implizit und unbewusst ab. Werden nun von beiden Lagern phänomenologische Einwände zurückgewiesen, verschiebt sich die Diskussion auf die Ebene unbewusster Hirnprozesse. Im Folgenden sollen daher die neuesten empirischen Befunde aus den Neurowissenschaften diskutiert werden.

3. Neurobiologische Grundlagen

Gemäss dem Bewusstseinsphilosophen Chalmers wird ein neuronales Korrelat einer geistigen Leistung als notwendige und hinreichende Bedingung für eine kognitive Leistung erachtet. Ein neuronales Korrelat darf aber nicht vorliegen, wenn die kognitive Leistung nicht vorliegt. “Aus dem Umstand jedoch, dass es ein neuronales Gegenstück zu einer Wahrnehmung oder Erinnerung gibt, folgt weder, dass eine kausale Beziehung zwischen den Relata besteht, noch eine Identität von Geist und Gehirn, die dann die Reduktion der kognitiven Leistung auf das Korrelat erlauben würde.”²³⁶ Allerdings verspricht die Suche nach neuronalen Grundlagen der Kognition vielversprechende Erkenntnisse, unabhängig von der Frage, welche Rückschlüsse eines solchen Korrelats hinsichtlich seiner Beziehung zu den kognitiven Leistungen gezogen werden können.²³⁷ Es soll an dieser Stelle daher lediglich bei der Feststellung einer Erklärungslücke zwischen neuronaler und geistiger Dimension bleiben. So liegt der Fokus auf dem interessanten Befund, dass dank moderner Bildgebungsverfahren zwei (konkurrierende) neuronale Netzwerke entdeckt wurden. Jedes liegt für sich genommen sozialer Kognition zugrunde, nämlich das Gedankenlesenetzwerk und das Spiegelneuronensystem.²³⁸

²³⁶ Schlicht, Mittendrin, 53.

²³⁷ Natürlich wären wir ohne unser Gehirn nicht hier. Wir könnten ohne es weder denken, wach sein noch bewusst leben. Das bedeutet aber noch lange nicht, dass unser Bewusstsein bzw. unser Ich mit unserem Gehirn identisch ist, wie uns manche Neurowissenschaftler, wie z. B. der Hirnforscher Dick Swaab in seinem Buch mit dem Titel *Wir sind unser Gehirn: Wie wir denken, leiden und lieben*, glauben machen wollen.

²³⁸ Vgl. Schlicht, Mittendrin, 53.

3.1. Das neuronale Gedankenlesenetzwerk (mentalizing network)

Es konnte von Frith und Frith festgestellt werden, dass eine Gruppe signifikanter Strukturen im Gehirn, die sogenannten Mittellinienstrukturen, immer wieder in höherem Masse aktiviert ist, wenn wir explizit und in abstrakt-evaluierender Art und Weise über Wünsche, Absichten und Überzeugungen anderer Menschen nachdenken, um zum Beispiel herauszufinden, was sie demnächst tun werden.²³⁹ Dieses „mentalizing network“ wird auch dann aktiv, wenn die Probanden Videos sehen, in welchen andere Personen miteinander agieren. Ferner werden wichtige Teile des Systems mit „dem Überwachen unserer eigenen Gedanken, Handlungen und Gefühle“, d. h. mit Selbstbewusstsein in Verbindung gebracht.²⁴⁰ Der Zusammenhang von Intersubjektivität und Selbstbewusstsein ist jedoch sehr umstritten, weshalb auch die Funktion dieses Netzwerkes nicht klar ist.²⁴¹

Dieses sogenannte Gedankenlesenetzwerk spielt den Vertretern der Theorie-Theorie in die Hand. Im Folgenden soll nun das Spiegelneuronensystem, das die Simulations-Theorie zu bestätigen scheint, näher erläutert werden.

3.2. Das Spiegelneuronensystem (mirror system)

„Die vielleicht letzte grosse Frage der Hirnforschung, der Neurobiologie vom intuitiven Verstehen und Empathie, scheint vor ihrer Aufklärung zu stehen. Grund ist die Entdeckung der sogenannten Spiegelneuronenzellen. Spiegelneurone wurden mittlerweile in allen Zentren des Gehirns gefunden, in denen Erleben und Verhalten gesteuert wird. Entdeckt wurden sie dort, wo zielgerichtete Handlungen geplant und gesteuert werden, in der unteren prämotorischen Hirnrinde“²⁴²,

schreibt der Neurobiologe und Mediziner Joachim Bauer in seinem Essay *Das System der Spiegelneuronen: Neurobiologisches Korrelat für intuitives Verstehen und Empathie*. Die Arbeitsgruppe um Giacomo Rizzolatti und Vittorio Gallese von der italienischen Universität Parma hat diesbezüglich einen biologischen Resonanzmechanismus entdeckt, der erklärt, wie Menschen auf einfachste und intuitive Art und Weise das innere Erleben anderer Menschen erfassen.²⁴³

²³⁹ Vgl. Frith / Frith, Wie werden mentale Zustände, 233–263. Zu diesen Mittellinienstrukturen gehören der präfrontale Cortex, die Umgebung um die Amygdala, der superiore temporale Sulcus, die temporoparietale Kreuzung und der basale temporale Cortex.

²⁴⁰ Frith / Frith, Wie werden mentale Zustände, 233–263.

²⁴¹ Vgl. Schlicht, Mittendrin, 54.

²⁴² Bauer, Das System der Spiegelneuronen, 117.

²⁴³ Vgl. Rizzolatti et al., Premotor cortex, 131–141; Rizzolatti/Luppino, The cortical motor, 889–901; Rizzolatti et al., From minor neurons; Rizzolatti et al, Mirrors in the mind, 30–37.

Bereits in den 80er Jahren stellten die Forscher fest, dass bei Affen die gleichen handlungssteuernden Nervenzellen feuern, wenn ein Affe selbst nach einer Nuss greift, oder wenn er diese Handlung *Greifen nach der Nuss* bei einem anderen Affen beobachtet. Rizzolatti konnte in weiteren sicherstellenden Experimenten belegen, dass er eine Nervenzelle entdeckt hatte, die nicht nur das spezifische eigene Verhalten steuerte, sondern die auch aktiv wurde, wenn das gleiche Verhalten bei einem anderen Individuum beobachtet wurde. Diese Art von Nervenzellen nannte er Spiegelzellen (mirror neurons).²⁴⁴ Bauer spricht in diesem Zusammenhang von einer neurobiologischen Resonanz.²⁴⁵ Die Beobachtung einer Handlung, wie *Greifen nach einer Nuss* führt demnach dazu, dass diese neurobiologisch bei dem beobachtenden Tier in einer Art innerer Simulation abgebildet bzw. gespiegelt wird. Dabei muss die beobachtete Handlung jedoch nicht zwingend selbst von dem beobachtenden Affen ausgeführt werden. Rizzolatti et al. stellten ferner fest, dass die entsprechenden Spiegelneuronen auch dann feuerten, wenn der Affe nicht die ganze Handlung, sondern nur eine Teilsequenz davon beobachten konnte.²⁴⁶ Weitere Experimente der Gruppe um Rizzolatti zeigten, dass auch Töne und Geräusche Spiegelnervenzellen aktivieren können. Das Geräusch raschelnden Papiers beim Auspacken einer Nuss z. B. reicht aus, um bei einem Affen, der vorher einem anderen Affen beim Auspacken einer Nuss zugesehen hatte, die Vorstellung *Greifen nach der Nuss* in seinem Gehirn zu aktivieren.²⁴⁷

Spiegelzellen gibt es, wie zahlreiche Untersuchungen seit den 90er Jahren inzwischen zeigen konnten, nicht nur beim Affen, sondern auch beim Menschen. Schauen Menschen zu, wie andere eine zielgerichtete Aktion ausführen, so werden beim Beobachter prämotorische Nervenzellen mitaktiviert, d. h. es werden Neuronen aktiviert, die dazu in der Lage wären, die beobachtete Handlung selbst zu veranlassen.²⁴⁸ Prämotorische Handlungsneurone werden – als Spiegelneurone – bereits dann aktiv, wenn beim Beobachten einer Handlung „hinreichend Hinweise vorliegen, worauf eine begonnene beobachtete Aktion hinauslaufen wird.“²⁴⁹ Demnach veranlassen Spiegelneurone beim Beobachter nicht nur ein inneres

²⁴⁴ Vgl. Bauer, Das System der Spiegelneuronen, 118.

²⁴⁵ Vgl. Bauer, Warum ich fühle, 27. Resonanz bedeutet soviel wie Wieder-Erklingen oder Zurückerklingen und wurde ursprünglich als physikalisches Phänomen untersucht. So können Saiten eines Instrumentes, die schwingen und klingen, andere Saiten ebenfalls zum Mitschwingen und Mitklingen bewegen.

²⁴⁶ Vgl. Bauer, Warum ich fühle, 34–36; Plüss, Empathie, 32; Umiltà et al., I know what you are doing, 155–165.

²⁴⁷ Vgl. Rizzolatti et al., Premotor cortex, 131–141.

²⁴⁸ Vgl. Bauer, Das System der Spiegelneuronen, 118.

²⁴⁹ Bauer, Das System der Spiegelneuronen, 118–119; Bauer, warum ich fühle, 34–36.

Simulationsprogramm, sondern sie geben ihm auch – aufgrund bisheriger Erfahrungen – Aufschluss über den wahrscheinlichen Ausgang einer Handlung. Die Spiegelneuronen ermöglichen es uns also, dass wir das Handeln eines anderen Menschen intuitiv und ohne langes Nachdenken und Reflektieren verstehen. Dies wiederum ermöglicht es uns, unsere Handlungen mit denjenigen anderer Personen zu koordinieren.²⁵⁰ So wissen wir in Alltagssituationen intuitiv und ohne lange Absprachen, angemessen zu handeln und kollidieren z. B. beim Laufen, Rad- oder Ski- fahren nicht ständig mit anderen Personen. Allerdings schützen uns die Spiegelneuronen hinsichtlich intuitiven Verstehens nicht vor Irrtümern, spielen doch individuelle Vorerfahrungen eine nicht unwesentliche Rolle bei unterschiedlichen Interpretationen. Wer zum Beispiel immer wieder die Erfahrung gemacht hat, dass vielversprechende Ausgangssituationen letztendlich zu einer Enttäuschung geführt haben, wird mit grosser Wahrscheinlichkeit zu einer einseitigen Interpretationsweise neigen, da sich dies auch als typische Sequenz in seinem neurobiologischen Programm niederschlägt.²⁵¹ Je nach Ausprägung kann dies den Betroffenen in seinem Alltag stark beeinflussen und ihn daran hindern, zwischenmenschliche Beziehungen einzugehen und aufrechtzuerhalten. Wo Intuition versagt, kann und muss der Verstand und die Vernunft helfen. Kritisches Nachdenken und Reflektieren über Motive, Eigenschaften und Absichten anderer Menschen enthält also einen unentbehrlichen Stellenwert. Es ermöglicht, unter Mitwirkung weiterer Areale des Hirnmantels, Nervenzell-Netzwerke, die ihren Sitz im präfrontalen Cortex haben, aufzubauen. Jedoch ist auch die rationale Analyse gegen Fehldeutungen nicht gefeit, wenn es um die Interpretation der Wahrnehmung anderer Menschen geht. So können uns auch auf intellektueller Basis gewonnene Bewertungen von zwischenmenschlichen Beziehungen durchaus auf den Holzweg führen.²⁵² Hier scheint ganz klar zum Ausdruck zu kommen, wie das Spiegelneuronensystem und das Gedankenlesenetzwerk Hand in Hand gehen, können sich doch offenbar Intuition und rationale Analyse nicht gegenseitig ersetzen, sondern müssen sich vielmehr ergänzen.²⁵³

Auch kann die pure Vorstellung einer Handlung ausreichen, um Spiegelzellen zu aktivieren, was in der Folge zur Entwicklung bestimmter Handlungstendenzen führt, die dann wiederum

²⁵⁰ Vgl. *Bauer*, Das System der Spiegelneuronen, 118–119.

²⁵¹ Vgl. *Bauer*, Warum ich fühle, 37.

²⁵² Vgl. *Bauer*, Warum ich fühle, 37–38.

²⁵³ Vgl. *Bauer*, Warum ich fühle, 38.

ausgeführt werden können.²⁵⁴ Ein Tatbestand, der wohl für Schauspieler von grosser Bedeutung ist, müssen diese doch oft spontan bestimmte Gefühle in sich hervorrufen, um eine vorgeschriebene Handlung wie z. B. Weinen auf Knopfdruck durchzuführen. Die Vorstellung einer traurigen Handlung aktiviert die entsprechenden Spiegelneuronen und ruft so das gewünschte Verhalten hervor. Sportler, die sich auf ein Match vorbereiten, gehen vorher im Geiste das Spiel durch und bereiten sich mental auf bestimmte Situationen vor. Auch kann uns offenbar die Tatsache, dass die blossе Vorstellung einer Handlung Spiegelneuronen aktiviert, meines Erachtens davon abhalten, bestimmte gefährliche Handlungen durchzuführen, da das blossе gedankliche Durchspielen einer gefährlichen oder bedrohlichen Situation Angst- oder Ekelgefühle in uns weckt und uns von der beabsichtigten Handlung abhält. Umgangssprachlich spricht man hier von Intuition oder Bauchgefühl²⁵⁵. Den Spiegelneuronen käme somit also auch eine Art Schutzfunktion zu.

Es ist demnach den Spiegelneuronen zu verdanken, dass Menschen nicht nur Handlungsabläufe, sondern auch Gefühle und Empfindungen zu reproduzieren imstande sind.

„My proposal is that sensations, pains and emotions displayed by others can be empathized and therefore understood, through a mirror matching mechanism.“²⁵⁶

Gallese verweist in diesem Zusammenhang auf ein Experiment, das 1999 Hutchinson et al. durchgeführt hat und das dann 2005 durch Tanja Singer mit Hilfe bildgebender Verfahren²⁵⁷, wie der funktionellen Kernspintomographie (f-MRI), noch einmal bestätigt wurde. Neben dem für Bewegungen und Handlungen zuständigen prämotorischen Kortex konnten sie zeigen, dass auch Zentren der zentralen Schmerzverarbeitung, darunter die Insula und das oberste affektive Zentrum im vorderen Teil der Gürtelwindung, Spiegelzellen besitzen.²⁵⁸ Diese feuern nicht nur, wenn am eigenen Körper Schmerz erlebt wird, sondern auch dann, wenn jemand

²⁵⁴ Vgl. Plüss, Empathie, 33–34, die hier auf Erkenntnisse von Gallese, The shared Manifold, 5–7 und Hutchinson et al., Pain-related neurons, 403–405 hinweist.

²⁵⁵ Vgl. zum Begriff *Bauchgefühl* die begriffsgeschichtlichen Überlegungen zum Terminus Barmherzigkeit in Kapitel B III 1, wonach der Barmherzigkeitsbegriff auf den hebräischen Terminus רַחֵם (rähäm) zurückgeht, was soviel wie Mutterschoss oder Gebärmutter bedeutet. Die Verortung im Unterbauch verweist auf einen körperlichen Ort mit hoher Intuition, Sensibilität und Emotionalität.

²⁵⁶ Gallese, The shared Manifold, 5–7.

²⁵⁷ Zu diesen modernen bildgebenden Verfahren zählt neben der f-MRI auch die Positronen-Emissions-Tomographie (PET).

²⁵⁸ Vgl. Hutchinson et al., Pain-related neurons, 403–405; Singer/Frith, The painful side, 845–846.

sieht, wie jemand anderem Schmerz zugefügt wird bzw. dieser andere Schmerz empfindet.²⁵⁹ Dieses Beispiel verdeutlicht, dass Spiegelzellen nicht nur ermöglichen, das Erleben und Handeln anderer Menschen zu verstehen, sondern sie können – und damit komme ich auf Gallese zurück – auch deren Gefühle und Empfindungen, wenn auch in abgeschwächter Form, im Beobachter hervorrufen. So zeigt sich hier eine Reaktion, *als ob* die Versuchsperson die Schmerzen selbst erlebt hätte. Zuzusehen, wie sich jemand anderes zufällig einen Holzsplitter unter den Fingernagel stösst, kann bei uns ein Gefühl hervorrufen, das demjenigen nahekommt, als stiessen wir uns die Lanzette selbst in den Finger.²⁶⁰ Dies bedeutet nun nichts anderes, als dass wir Nervenzellen für Empathie und Mitgefühl besitzen. Demnach ist es neurobiologisch im Menschen verankert, sich als soziales Wesen wahrzunehmen, das durch Empathie und Mitgefühl mit anderen Geschöpfen verbunden ist.

3.2.1. Spiegelneurone, stabile, soziale Beziehungen und kindliches Spiel: Die Eintrittskarte des Kindes in die Welt

Meltzoff/Moore (*Imitation of facial and manual gestures by human neonates*), Kugiumutzakis (*Neuronal imitation in the intersubjective companion space*) und später Nagy/Molnar (*Homo imitans or homo provocans*) konnten zeigen, dass wir bereits von Geburt an einen sogenannten „Start-Kit“²⁶¹, also eine Grundausstattung an Spiegelneuronen haben. Bereits kurz nach der Geburt sind Säuglinge in der Lage, bestimmte Gesichtsausdrücke, die ihnen gezeigt werden, zu imitieren. Öffnet das ihnen entgegenblickende Gesicht den Mund, tun sie das auch, auf ein Gesicht mit gespitzten Mund, beginnen sie die Lippen zu kräuseln und werden Säuglinge angelächelt, lächeln sie zurück.²⁶² Diese frühen Spiegelungen entsprechen beim Neugeborenen einem emotionalen und neurobiologischen Grundbedürfnis. Auf diese Art und Weise erleben sie so etwas wie die erste soziale Verbundenheit und Geborgenheit in der Welt. Bauer folgert daraus, dass Spiegelneuronen das neuronale Fundament für eine frühe, grundlegende Kommunikation und wechselseitige soziale Einfühlung sind. Ohne sie gäbe es für das Neugeborene weder einen Zugang zur Welt noch ein späteres intuitives Gefühl der zwischenmenschlichen Verbundenheit.²⁶³

²⁵⁹ Vgl. Bauer, Das System der Spiegelneuronen, 119; Bauer, Warum ich fühle, 51–52.

²⁶⁰ Vgl. Bauer, Das System der Spiegelneuronen, 119; Bauer, Warum ich fühle, 51–52, Hutchinson et al., Pain-related neurons, 403–405; Plüss, Empathie, 34.

²⁶¹ Bauer, Das System der Spiegelneuronen, 119.

²⁶² Hier scheint sich die Simulations-Theorie (Nachahmung und Äusserung) zu bestätigen.

²⁶³ Vgl. Bauer, Das System der Spiegelneuronen, 119; Bauer, Warum ich fühle, 62–66.

Das bereits bei der Geburt vorhandene genetisch verankerte „Start-Kit“ an Spiegelneuronen bedeutet jedoch nicht, dass uns die Fähigkeit zur Empathie angeboren ist. Vielmehr müssen Säuglinge und Kleinkinder immer wieder empathische Anteilnahme und Zuneigung erfahren, um ihr Netz von Spiegelnervenzellen entwickeln zu können.²⁶⁴ Das Neugeborene erlebt sich in den ersten Wochen zwar noch nicht als eigene Person, dennoch erzeugen die frühen Spiegelspiele ein erstes intuitives Grundgefühl sozialer Zusammengehörigkeit mit anderen gleichartigen Wesen, die mit ihnen in einer gleichartigen emotionalen Welt leben. Aufgrund der noch nicht vorhandenen Fähigkeit der Unterscheidung zwischen sich und anderen, bezeichnen Säuglingsforscher diesen frühen kommunikativen Austausch als „intersubjectivity without subject“²⁶⁵. Das von Gallese als S-Identity (soziale Identität) bezeichnete, daraus folgende Gefühl entspricht einem menschlichen Urbedürfnis. So bemühen sich bereits zwei Monate alte Säuglinge aktiv um eine gefühlsmässige Abstimmung oder Übereinstimmung mit der Mutter oder einer anderen Bezugsperson. Bereits im dritten Lebensmonat entwickelt das Kind ein Gespür dafür, dass es bei seinen Bezugspersonen mit eigenen Lebensäusserungen Verhaltensänderungen hervorrufen kann. Dies ist auch der Zeitpunkt, um den das Kleinkind beginnt, seine eigene Aufmerksamkeit nach der Blickrichtung und somit der Aufmerksamkeit der Mutter oder einer anderen Bezugsperson auszurichten. Interessant in diesem Zusammenhang ist die Tatsache, dass das visuelle System von Menschen und Affen an sich sehr ähnlich ist, jedoch nur die Menschen eine weisse Haut um die dunkle Iris haben. Dies erleichtert es enorm, dem Blick eines anderen zu folgen. „Dieses erste Zeichen einer joint attention, eines spiegelnden Einschwingens auf ein gemeinsames Aufmerksamkeitsziel, ist ein weiteres Beispiel dafür, wie sehr das Kleinkind darauf eingerichtet ist, sich mit einer Bezugsperson intuitiv abzustimmen.“²⁶⁶

Eine dauerhafte Bindung zu den Bezugspersonen ist also von grosser Wichtigkeit. Die meisten Säuglinge haben Bezugspersonen, in der Regel die Eltern, die mit einer normal entwickelten Fähigkeit, mit Liebe und Sensibilität auf sie eingehen können.²⁶⁷ Dabei haben die

²⁶⁴ Vgl. *Bauer*, Das System der Spiegelneuronen, 119.

²⁶⁵ *Bauer*, Warum ich fühle, 67.

²⁶⁶ *Bauer*, Warum ich fühle, 67–68.

²⁶⁷ Vgl. *Bauer*, Warum ich fühle, 63–64: Aufgrund des Geburtsvorganges sind vor allem Mütter mit dem Hormon Oxytocin „gedopt“, welches ihre Bindungsfähigkeit erhöht. Wie wichtig zwischenmenschliche Beziehungen sind, zeigt sich nirgendwo so deutlich wie bei den Spiegelsystemen. So können zum Beispiel von Geburt an blinde Menschen mangels visueller Inputs das frühe mimische Spiegeln nicht einüben, obwohl ihre Spiegelsysteme prinzipiell funktionieren, wie sich an sonstigen Reaktionen erkennen lässt. Die Entwicklung einer spiegelnden

zurückgespiegelten Resonanzen, die das Kleinkind durch seine Bezugspersonen erlebt, nicht nur Trainingseffekt und wirken sich positiv auf die Entwicklung der kindlichen Empathiefähigkeit aus, sondern die Summe der Resonanzen, die das Kind von seinen Bezugspersonen erhält, sind enorm wichtig für dessen Selbst- und Identitätsbildung²⁶⁸ und tragen damit massgeblich zur Würde des Kindes bei.

Umgekehrt ruft eine absichtlich verweigerte Spiegelung starke Unlustreaktionen hervor. Deutlich macht dies ein Experiment, das in der Literatur als „still face procedure“²⁶⁹ bezeichnet wird. Dabei positioniert sich die Bezugsperson in entsprechenden Abstand zum Gesicht des Kleinkindes. Behält der Erwachsene nun sein Gesicht entgegen seiner eigenen emotionalen Intuition völlig regungslos, wendet sich das Kind abrupt ab. Wiederholt man dies mehrmals, hat das einen emotionalen Rückzug zur Folge, d. h. die Bereitschaft des Säuglings, nach weiteren Möglichkeiten eines mimischen Austausches zu suchen, nimmt ab.²⁷⁰ Bauer zieht daraus den Schluss, dass es fatale Folgen haben kann, Säuglinge und Kleinkinder völlig emotionslos und nur nach rationalen und vernünftigen Kriterien zu versorgen oder ihnen über längere Zeitspannen Bezugspersonen vorzuenthalten, indem man die Kinder zum Beispiel vor einen Bildschirm setzt. Neueren Studien zufolge korreliert der Fernsehkonsum von Kindern im Kleinkindalter statistisch signifikant mit dem Risiko, später an einer Aufmerksamkeits- oder einer Hyperaktivitätsstörung (ADHS) zu leiden.²⁷¹ Die Fähigkeit des Kindes, mit anderen Personen in emotionalen Kontakt zu treten und sich ihnen verbunden zu fühlen, wird dadurch zerstört. Frühe Spiegelungen und Resonanz schaffen somit die Grundlage dessen, was Daniel Goleman als emotionale Intelligenz beschrieben hat.²⁷²

Etwa mit sechs Monaten beginnen Kleinkinder, Ablauf und Ziel von Bewegungssequenzen zu speichern. Sie erwarten nun zum Beispiel, dass ein Ball, welcher hinter die eine Seite einer Sichtblende gerollt wurde, auf der anderen Seite wiedererscheint. Ab dem neunten Monat

Gesichtsmimik bleibt bei diesen Menschen somit aus. Eigenschaften und Fähigkeiten können sich in diesen Fällen nur dann entwickeln, wenn die seitens der bereitgestellten Gene biologischen Anlagen anderweitig in geeigneter Weise aktiviert werden, nämlich durch intensive zwischenmenschliche Beziehung und soziale Interaktion. Die Imitationskünste des Säuglings sind dabei nicht nur auf visuelle Inputs beschränkt, sondern es kann auch beobachtet werden, wie Säuglinge ein wenig später stimmliche Lautbildungen nachahmen.

²⁶⁸ Vgl. *Bauer*, Das System der Spiegelneuronen, 120; *Bauer*, Warum ich fühle, 63–65.

²⁶⁹ *Bauer*, Warum ich fühle, 66.

²⁷⁰ Vgl. *Bauer*, Warum ich fühle, 66–67.

²⁷¹ Vgl. *Bauer*, Warum ich fühle, 124–125.

²⁷² Vgl. *Bauer*, Warum ich fühle, 66–67.

können Kinder realisieren, dass Objekte und Bezugspersonen auch dann weiter existieren, wenn sie gerade nicht zu sehen sind. In der Fachliteratur wird diese Tatsache als „Objekt-konstanz“ bezeichnet.²⁷³ Dieser bedeutsame Entwicklungsschritt, eine innere Vorstellung vom Fortbestehen nicht sichtbarer Objekte zu haben, ist die Basis dafür, Vorstellungen von nicht sichtbaren Abschnitten einer Handlungssequenz zu entwickeln. Mit zwölf bis vierzehn Monaten ist das Kind dann in der Lage, Handlungsziele und -absichten vorherzusehen und weitestgehend zu verstehen. Dies ermöglicht es, das Spiegelneuronensystem zu erweitern. Mit der Entwicklung des Selbstkonzeptes, etwa zwischen dem zwölften und achtzehnten Monat, gesellt sich zu dem bereits vorhanden intuitiven Gefühl der sozialen Identität (S-Identity) nun die Wahrnehmung der eigenen Identität (I-Identity) als Individuum dazu.²⁷⁴ Jetzt ist das Kind in der Lage, sein empathisches Gefühl differenziert weiterzuentwickeln. Die Augsburger Theologin Elisabeth Naurath bezieht sich auf die neuere Emotionspsychologie und schreibt dazu:

„Die im Ich ausgelöste und affektive Wirkung kann vom Gefühl des Du differenziert werden. Interessant ist an diesem Resümee, dass damit den gängigen Behauptungen eines ungelenkten Egozentrismus und Narzissmus kleiner Kinder deutlich widersprochen wird.“²⁷⁵

Jedoch ist das Kind auch jetzt noch auf feste Bezugspersonen und konsistente Beziehungserfahrungen angewiesen. Zusätzlich benötigt es aber nun ein Übungsfeld, in dem es Handeln und Fühlen in unterschiedlichen Rollen, d. h. aus verschiedenen Perspektiven üben kann. Das kindliche Spiel stellt dieses Übungsfeld für die spätere reale Welt dar. Nur hier bietet sich die Möglichkeit, eine grosse Anzahl von Handlungs- und Interaktionssequenzen kennenzulernen und zu trainieren, was zum Ausbau jenes Spiegelneuronensystems führt, welches später das gesamte Spektrum intuitiven Fühlens und Handelns ermöglicht. Wichtig ist dabei, dass das Kind noch von Bezugspersonen angeleitet und in das Spiel eingeführt wird, da sich nach Bauer das Kleinkind die Welt des Spielens noch nicht allein erschliessen kann. So haben Experimente gezeigt, dass die „Spiegelsysteme [...] Handlungssequenzen nur dann einspiegeln können, wenn sie von lebenden Vorbildern, von biologischen Akteuren kommen.“²⁷⁶ Lebendige und präsente Betreuer, die individuell auf das Kind eingehen und das Spiel immer wieder in Gang

²⁷³ Bauer, Warum ich fühle, 68.

²⁷⁴ Vgl. Bauer, Warum ich fühle, 68–69; vgl. dazu auch die Ausführungen in Kapitel B IV 1.2: Annette Baier spricht hier in Anlehnung an Heideggers Konzept von der Subjektivität und Intersubjektivität von „second persons“ (vgl. Baier, Cartesian persons, 84ff).

²⁷⁵ Naurath, Mit Gefühl, 127.

²⁷⁶ Bauer, Warum ich fühle, 70–75.

bringen, sind also essentiell. Kinder, denen die Anleitung zur spielerischen, sensomotorischen Einübung von Handlungssequenzen vorenthalten bleibt, sind in ihrem Verhalten und in ihrer Körpersprache oftmals nicht altersgemäss entwickelt. So gehören zu jeder Aktion optische Kennzeichen wie Körperhaltung, Kopfbewegung und vor allem Gesichtsausdruck und Blickbewegungen, die die Absicht, den Handlungsablauf oder das zu erwartende Ergebnis einer Handlung zu erkennen geben. Indem Kinder andere Menschen beobachten und wahrnehmen, speichern sie auch die typischen zu einer speziellen Handlung gehörenden optischen Kennzeichen der beobachteten Person, so dass Nervenzellennetze entstehen, aus denen sich nach und nach das optische Aufbereitungs- und Interpretationssystem (STS) bildet.²⁷⁷ Fernseher oder Lernspiele am Computer sind kein Ersatz, da sie keine individuelle Interaktion mit dem Kind eingehen, also nicht spiegeln, können. Ab einem entsprechenden Alter und nach etlichem Üben sind die Kinder dann in der Lage, das Spiel selbst zu organisieren.²⁷⁸

Die Feuilletonistin Elisabeth Kiderlen schreibt, dass vor allem das Theater nicht nur für Kinder, sondern auch für Erwachsene eine Versuchsanstalt darstellt, da es die Möglichkeit bietet, ständig Lebenskonzepte zu überprüfen. „Theater ist lebendiges Probehandeln“.²⁷⁹ Dies bedeutet, dass das Ausprobieren unterschiedlicher Handlungsmuster nicht im Kindesalter endet, sondern dass das soziale Zusammenleben in einer Gesellschaft, dessen „Interaktionsinventar“ im neurobiologischen Format des Spiegelneuronensystems aufbewahrt wird, zuerst im kindlichen Spiel und später in verschiedenen Formen des sozialen und kulturellen Austauschs immer wieder neu bestimmt werden muss.²⁸⁰

3.2.2. Die Bedeutung zwischenmenschlicher Beziehungen und sozialer Interaktion im Klassenzimmer

Neuere repräsentative Studien belegen, dass knapp über fünfzig Prozent der deutschen Jugendlichen chronische psychosomatische Gesundheitsstörungen aufweisen. Bei über fünfzehn Prozent spricht man von „harten“ psychiatrischen Störungen wie krankheitswertige

²⁷⁷ Vgl. *Bauer*, Warum ich fühle, 57. STS steht für Sulcus temporalis superior. Es ist die Lokalisation des optischen Aufbereitungs- und Interpretationssystems innerhalb des Schläfenlappens (Temporalcortex). Weitere neurobiologische Grundlagen zu dem STS in *Bauer*, warum ich fühle, 55–60; vgl. dazu auch *Hutto*, Folk Psychological Narratives, 117.

²⁷⁸ *Bauer*, Warum ich fühle, 70–75.

²⁷⁹ *Bauer*, Warum ich fühle, 76, unter Rückbezug auf Elisabeth Kiderlen.

²⁸⁰ Vgl. *Bauer*, Warum ich fühle, 76.

Depression, Angststörungen, Essstörungen oder Auffälligkeiten aus dem Spektrum der Borderline-Störung. Knapp zwanzig Prozent aller Schulkinder leiden unter einem sogenannten Aufmerksamkeits-Defizit-Syndrom (ADS), wobei bei der Hälfte dieser Kinder das ADS von krankhafter Hyperaktivität begleitet wird. Knapp zehn Prozent der Schülerinnen und Schüler eines Jahrganges verlassen die Schule ohne jeglichen Abschluss.²⁸¹ Unter diesen Umständen ist es für viele Heranwachsende schwer bis unmöglich, ein gesundes Selbst- und Selbstwertgefühl zu entwickeln, Kommunikationsfähigkeit als auch die Fähigkeit zu erlangen, mit anderen Kontakt aufzunehmen und Beziehungen einzugehen sowie Bildung und berufliche Kompetenzen zu entwickeln. In seinem Buch *Lob der Schule*, das Bauer als Antwort auf das Buch *Lob der Disziplin*²⁸² des Leiters der Schule Schloss Salem, Bernhard Bueb schreibt, gibt er zu verstehen:

„Das neuerdings gesungene Lob der Disziplin wird unseren Schulen nicht weiterhelfen. Wer nur nach mehr Disziplin ruft, beschäftigt sich mit den Symptomen, ohne zum Kern des Problems vorzudringen. Die entscheidende Frage lautet: Wie finden wir Zugang zur Motivation der Schüler?“²⁸³

Bauer bestreitet nicht, dass Disziplin in Schulen notwendig ist, wird aber nicht müde zu betonen, dass neueste neurobiologische Studien bestätigen, was wir intuitiv bereits zu wissen glauben, nämlich, dass für die Funktionstüchtigkeit unserer Motivationssysteme soziale Anerkennung und persönliche Wertschätzung, die einem Menschen durch Eltern, Lehrpersonen und Kollegen entgegengebracht werden, eine entscheidende Voraussetzung sind. So sei schon nur die Aussicht auf Anerkennung und Wertschätzung motivierend. Soziale Ausgrenzung und Isolation dagegen wirken sich motivationshemmend aus.²⁸⁴ Ein Ausbleiben dieser Wertschätzung kann nicht nur schulisches Versagen zur Folge haben, sondern die ganze Entwicklung stören. Er fordert daher eine „plastische Pädagogik“, die sich den individuellen Bedürfnissen der Kinder und Jugendlichen anpasst.²⁸⁵ Dass dies nicht immer einfach ist, oftmals auch konfliktreich sein kann und manchmal das Mass dessen, was Schule leisten kann überschreitet, wird nicht bestritten, daher ist es sinnvoll, Erziehungsberatungsstellen direkt neben den Schulen anzusiedeln und ihre Dienste regelmässig wahrzunehmen.²⁸⁶ Es ist also auch aus neurobiologischer

²⁸¹ Vgl. Bauer, *Lob der Schule*, 12–14, der hier die Jugendgesundheitsstudie Stuttgart 2000 zitiert.

²⁸² Bueb, *Lob der Disziplin*.

²⁸³ Bauer, *Lob der Schule*, Klappentext.

²⁸⁴ Vgl. Bauer, *Lob der Schule*, 20.

²⁸⁵ Bauer, *Lob der Schule*, 40.

²⁸⁶ Vgl. Bauer, *Lob der Schule*, 47.

Sicht nicht von der Hand zu weisen, dass eine zwischenmenschliche Beziehung zwischen Lehrenden und Lernenden bestehen muss, um beim Heranwachsenden nicht nur kognitive Kompetenzen zu fördern, sondern ihn auch hinsichtlich emotionaler Intelligenz fit für das Leben zu machen. Ein rein selbständiges Lernen, z. B. am Computer, aber auch ein reiner Frontalunterricht in sprachlich abstrakter und abgepackter Form ist also nicht ausreichend, da die soziale Interaktion mit einer oder mehreren anderen Personen ausbleibt. Die Spiegelneuronen des Lernenden bzw. Beobachtenden verweigern, wie Experimente zeigen, in diesem Fall jede Aktivität. Persönliches Unterweisen, als auch Zeigen und Vormachen durch eine Lehrende Person sind daher eine wichtige und entscheidende Komponente des Lehrens und Lernens. Lehrer und Lehrerinnen dürfen nicht nur als Stoffvermittler agieren, sondern müssen immer als ganze Person in Erscheinung treten und eine Beziehung zwischen Schülern und Lehrern ermöglichen. Dies bedeutet auch, dass den Jugendlichen die Möglichkeit gegeben wird, gespeichertes Wissen nicht nur sprachlich exakt wiederzugeben, sondern gegebenenfalls auch praktisch auszuprobieren. Nur so kann wirkliches und gesichertes Wissen entstehen.²⁸⁷ Wissen, das ohne Zusammenhang auf Anwendungsgebiete aufgenommen werden soll, also wenig mit der Lebenswelt der Jugendlichen zu tun hat, „hat in neuronalen Netzwerken, in denen es um nichts anderes als um Handlungsvorstellungen und die dazugehörigen Empfindungen geht, keine Überlebenschance. Die neurobiologischen Systeme, deren wir uns bei der Aufnahme von sprachlich vermittelten Wissen bedienen, funktionieren nicht wie ein Aktenordner oder Lexikon.“²⁸⁸ Am besten speichert das Gehirn Wissen, wenn es ihm in Kombination mit lebensnahen, praktischen Handlungserlebnissen angeboten wird. „Mathematische Formeln, Daten über Rohstoffvorkommen oder der Wortschatz einer Fremdsprache können in der Wahrnehmung des Kindes grossen Charme entwickeln, aber nur dann, wenn es sie in Bezug zu seiner Erfahrungswelt bringen kann.“²⁸⁹ Nach Bauer sind demnach nicht fehlende Bildungsstandards das Grundübel in den Schulen, wie uns PISA-Studien weiszumachen versuchen, sondern das Hauptproblem liegt eher darin, dass Lehrerinnen und Lehrer aus unterschiedlichen Gründen Schwierigkeiten haben, eine Arbeitsbeziehung mit den Heranwachsenden zu gestalten, die das Lernen fördert. Die Lebenswirklichkeit der Heranwachsenden sollte also immer im Auge behalten werden. Dazu gehört auch, dass Eltern und Lehrpersonen miteinander und nicht

²⁸⁷ Vgl. Bauer, Warum ich fühle, 126–128.

²⁸⁸ Bauer, Warum ich fühle, 128.

²⁸⁹ Bauer, Warum ich fühle, 128.

gegeneinander arbeiten sollten. Dass dies nicht nur ein Aspekt der modernen Neurobiologie ist, zeigen Zitate der pädagogischen Urväter wie z. B. Comenius: „[...] damit alles sich leichter einpräge, möge man alle Sinnestätigkeiten heranziehen“ oder Pestalozzi: „Lernen mit Kopf, Herz und Hand“.²⁹⁰

Der Psychologe Jerome Bruner unterscheidet in seinen Schriften *Entwurf einer Unterrichtstheorie* (1977) und *The course of cognitive growth* (1964) drei Arten, mit denen der heranwachsende Mensch Erfahrungen und Erlerntes im Gedächtnis speichert, nämlich enaktive, ikonische und symbolische Repräsentationen und kommt damit den neueren neurobiologischen Erkenntnissen sehr nahe:

„Their appearance in the life of the child is in that order, each depending upon the previous one for the development, yet all of him remaining more or less intact throughout life - barring such early accidents as blindness or deafness or cortical injury. By enactive representation I mean a mode of representing past events through appropriate motor response.“²⁹¹

Mit enaktiv ist hier eine Form der Repräsentation gemeint, die auf Handlungen basiert und an verkörpert Tätigkeiten wie Radfahren oder Skifahren veranschaulicht wird. Es handelt sich also um motorische Tätigkeiten, die man jemanden nicht einfach „mit Worten oder schematischen Zeichnungen“ beibringen kann.²⁹²

3.2.3. *Faustlos soziale Kompetenzen stärken*

Weit dramatischer als die derzeit beklagten kognitiven Defizite des schulischen Wissenserwerbs sind, wie bereits erwähnt, die Probleme der Schülerinnen und Schüler im Bereich der sozialen Kompetenz, der seelischen Gesundheit und des sozialen Verhaltens. So sieht sich nicht nur die Schule, sondern unsere ganze Gesellschaft in zunehmenden Masse mit Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen konfrontiert, bei denen schwere Beeinträchtigungen im Bereich des Mitfühlens und der Empathie vorliegen, oft kombiniert mit einer starken Tendenz zu Gewalt. Bauer als auch Singer betonen in ihren Büchern immer wieder, dass Empathiedefizite Spiegelungsdefizite sind. So stehen Kindern, die selbst nur wenig Einfühlung, Rücksicht und Zärtlichkeit erlebt haben, aufgrund fehlender Spiegelungserfahrungen keine eigenen neurobiologischen Programme zur Verfügung, die es ihnen ermöglichen würden, Mitgefühl zu

²⁹⁰ Vgl. Bauer, Warum ich fühle, 128–129, unter Rückbezug auf Comenius und Pestalozzi.

²⁹¹ Bruner, The course, 2.

²⁹² Schlicht, Mittendrin, 66.

empfinden und zu zeigen. Oftmals erkennen diese Jugendlichen dann nicht, wann die Grenzen erreicht sind, infolgedessen es bei Konfliktsituationen öfter zu Gewalt kommen kann. Bis zu einem gewissen Grad lassen sich die Empathie- und Spiegelungsdefizite mit geeigneten Trainingsprogrammen Stück für Stück nachholen. Ein Vorreiter bei der Entwicklung solcher Verfahren zur Nachreifung der Empathiefähigkeit bei Kindern ist Daniel Goleman. In Deutschland hat sich der Heidelberger Psychosomatiker und Psychotherapeut Manfred Cierpka mit dem Gewaltpräventionsprogramm *Faustlos*²⁹³ einen Namen gemacht. Anhand von Bildern, auf denen Kinder in sozial bedeutsamen Situationen zu sehen sind, lässt sich das Einfühlungsvermögen von Heranwachsenden fördern und ausbauen. Kinder und Jugendliche betrachten in einer Gruppe zusammen mit Lehrern und anderen Teilnehmern diese Bilder und sprechen miteinander über ihre Eindrücke. Auf diese Weise werden Spiegelsysteme der Anteilnahme und Empathie, wie Umgang mit Gefühlen, Aktives Zuhören, Wahrnehmung der Gefühle, der Körpersprache (Mimik, Gestik, Körperhaltung, Stimme) und das Denken der anderen Beteiligten geschärft und trainiert, die bis dahin vielleicht nie in Aktion getreten waren. Dazu zählt auch zu erkennen, ob Verhalten absichtlich oder versehentlich erfolgt. Methodisch werden u. a. Ich-Botschaften oder die Impulskontrolle bei starker plötzlicher Wut, Aggression oder auch bei Ärger trainiert. In eine ähnliche Richtung gehen Programme, die inzwischen an fast allen Schulen angeboten werden, indem Schüler zu Streitschlichtern ausgebildet werden.²⁹⁴ Ziel dieser Programme wie *Faustlos* ist es, präventiv gegen aggressives Verhalten vorzugehen, indem die Konfliktfähigkeit der Kinder gestärkt wird. Kinder mit guten Fähigkeiten in der Konfliktlösung in heftigen Auseinandersetzungen greifen mit grösserer Wahrscheinlichkeit nicht zu Gewalt, da sie ihr Selbstwertgefühl nicht auf Kosten anderer aufwerten müssen.²⁹⁵

3.2.4. Wenn Spiegelung nicht möglich ist

Tatsächlich spiegelnde Spiegelzellen gehören also zum wichtigsten Handgepäck für die Reise durch das Leben. Dabei kann die Fähigkeit zu intuitivem Verstehen unterschiedlich entwickelt sein. Ein breites Spektrum mit fließenden Übergängen macht dabei den Reiz der Individualität

²⁹³ Vgl. Cierpka, Faustlos. Die deutschsprachige Version des Programms *Faustlos* wurde 1996/1997 unter der Leitung von Manfred Cierpka entwickelt und in mehreren empirischen Studien evaluiert (www.h-p-z.de). Das Programm wird in Kindergärten, Grundschulen in der Sekundarstufe eingesetzt. Das Curriculum vermittelt altersangemessen Kompetenzen in den Bereichen Empathie, Impulskontrolle und Umgang mit Ärger und Wut. Faustlos gehört in über 7000 Kindertagesstätten und Grundschulen der BRD, Österreich, Luxemburg und der Schweiz zum festen Bestandteil der pädagogischen Arbeit (https://de.wikipedia.org/wiki/Manfred_Cierpka).

²⁹⁴ Vgl. Bauer, Warum ich fühle, 129–132; vgl. Cierpka, Faustlos.

²⁹⁵ Vgl. Bauer, Warum ich fühle, 129–132; vgl. Cierpka, Faustlos.

und dem Eingehen von Beziehungen aus. In Einzelfällen können Defizite jedoch derart stark ausgeprägt sein, dass intuitives Verstehen und Kommunikation so stark beeinträchtigt sind, dass es den Betroffenen schwerfällt oder gar nicht möglich ist, soziale Interaktion und mehr oder weniger stabile Beziehungen einzugehen. Schwierigkeiten eigene Gefühle oder diejenigen anderer wahrzunehmen, wird in der Fachsprache mit Alexithymie oder Gefühlsblindheit bezeichnet. Nehmen die Störungen der emotionalen Resonanz bereits krankhafte Züge an, spricht man Autismus.

Die Defizite derer, die an Autismus leiden, zeigen sich gemäss Bauer genau im Bereich jener Fähigkeiten, die auf der intakten Tätigkeit der Spiegelneurone beruhen. So zeigen erste Untersuchungen von Hugo Theoret et al., auf den er sich bezieht, dass bei von dieser Krankheit Betroffenen eine Störung des Spiegelneuronennetzwerkes vorliegt. Schon im zweiten Lebensjahr zeigen autistische Kinder eine verminderte Fähigkeit, spontan Mimik und Gesten zu imitieren. Auch gelingt ihnen die joint-attention, d. h. die spontane Ausrichtung der eigenen Aufmerksamkeit auf die Bezugsperson meist nicht. Derart erkrankte Kinder haben enorme Schwierigkeiten, sich in die Lage anderer zu versetzen und deren Perspektive zu reflektieren.²⁹⁶ Ihr Verständnis für soziale Interaktionen bleibt hinter ihrer rationalen Intelligenz zurück. So kompensieren nicht wenige Autisten ihre Defizite im Wahrnehmen und intuitiven Verstehen, indem sie eine sehr komplexe und analytische Intelligenz ausbilden, mit der sie auszurechnen versuchen, was andere intuitiv erfassen. Senju et al.²⁹⁷ und Happe²⁹⁸ konnten zeigen, dass „hochfunktionale Autisten“ durchaus in der Lage sind, False-Belief-Tests zu bestehen, wenn sie explizit dazu aufgefordert werden. Entscheidend jedoch ist, dass das Verstehen dieser verbalen Tests den Betroffenen wenig dabei hilft, spontan und angemessen in direkte Beziehung mit anderen Personen zu treten. So scheint ihnen die Sensibilität für „sozial relevante Stimuli und Affordanzen [zu fehlen], die sich direkt aus der Koppelung mit anderen ergeben.“²⁹⁹ Daraus lässt sich folgern, dass Autisten nicht in der Lage sind, diejenigen Nervenzellennetze aufzubauen, aus denen sich nach und nach das optische Aufbereitungs- und

²⁹⁶ Vgl. *Schlicht, Mittendrin*, 81: Schlicht verweist auf Uta Frith, Alan Leslie und Simon Baron Cohen, die in den 80er Jahren zeigen konnten, dass vier- bis fünfjährige autistische Kinder mit Hilfe des False-Belief Tests „falsche Überzeugungen“ anderer Personen, wie in Kapitel B II 2.1 beschrieben, im Gegensatz zu gesunden Kindern nicht repräsentieren können und folglich auch nicht verstehen, dass andere falsche Überzeugungen haben können. Kinder gleichen Alters mit Down-Syndrom seien dagegen sehr wohl in der Lage, solche Tests zu bestehen.

²⁹⁷ Vgl. *Senju et al.*, *Mindblind eyes*, 883–885.

²⁹⁸ Vgl. *Happe*, *The role of age*, 843–855.

²⁹⁹ *Schlicht, Mittendrin*, 81.

Interpretationssystem (STS) entwickelt, wie in Kapitel B II 3.2.1 beschrieben. Noch ist unklar, ob es sich bei Autismus um eine angeborene Dysfunktion im Bereich der neurobiologischen Grundausstattung handelt, oder ob die Betroffenen in den ersten Tagen und Wochen nach ihrer Geburt zu wenig Möglichkeiten zu wechselseitiger, spiegelnder Kommunikation hatten. Wahrscheinlich trifft eine Kombination beider Varianten zu. So können zum Beispiel auch bei anderen neuropsychiatrischen Syndromen schon minimale Defizite in der biologischen Grundausstattung dazu führen, dass sich Bezugspersonen schwer tun, spiegelnden Kontakt zu ihren Neugeborenen zu finden. Umgekehrt werden damit die angeborenen Spiegelsysteme nicht trainiert und in die Lage versetzt, in Funktion zu treten. Genetische Aktivität, neurobiologische Strukturen und Umwelteinflüsse unterliegen immer wechselseitigem Einfluss. Mit hoher Wahrscheinlichkeit gilt dies auch für die autistische Störung. Es sollte daher in jedem Falle alles darangesetzt werden, dass Säuglinge und Kleinkinder in den Genuss kommen, eine spiegelnde, Anteil nehmende und liebevolle Umwelt zu erleben.³⁰⁰

4. Kritische Diskussion im Kontext alternativer Deutungen

Im Folgenden soll nun die Theory of Mind unter Rückgriff auf die neuesten neurobiologischen Befunde, die in den vergangenen Kapiteln ausführlich erläutert wurden, kritisch diskutiert und weiterführende Theorien, die die soziale Kognition von Menschen beschreiben sollen, vorgestellt werden.

4.1. Fragwürdige Prämissen

Die modernen Neurowissenschaften, allen voran die empirische Entdeckung des Spiegelneuronensystems, das sich mit menschlichen biologischen Resonanzphänomenen befasst, scheint die Theory of Mind, insbesondere die Simulations-Theorie, auf den ersten Blick zu bestätigen. Wie aber bereits beschrieben, stossen sowohl die Theorie-Theorie als auch die Simulations-Theorie an ihre Grenzen. Beide Vertreter stimmen in der erkenntnistheoretischen Weichenstellung überein, jedoch gehen beide davon aus, dass soziale Kognition eine passive Angelegenheit sei, die sich im Kopf eines isolierten Individuums abspielt. Betrachtet man die von Wimmer und Perner entwickelten False-Belief-Tests³⁰¹ genauer, so zeigt sich, dass die

³⁰⁰ Vgl. *Bauer*, Warum ich fühle, 76–78.

³⁰¹ Vgl. Kapitel B II 2.1.

Testpersonen gegenüber den zu beurteilenden Personen, deren Geisteswelt sie evaluieren sollen, in der Regel völlig losgelöste Beobachter sind, die in keinerlei Beziehung oder sozialer Interaktion zu ihrem Gegenüber stehen. Die Person, deren Gedanken, Handlungsabsichten und Motive erfasst werden soll, wird, vor allem bei der Theorie-Theorie, mehr oder weniger als ein gewöhnliches wissenschaftliches Forschungsobjekt angesehen, wie allenfalls ein Frosch oder eine Maus. Auf diese doch etwas fragwürdige Prämisse hinsichtlich dieses verfehlten „traditionellen Subjektbegriffs“ weist bereits Heidegger hin. So werde in dieser Konzeption eines Selbst die ihm eigentlich inhärente Eigenschaft des Miteinanderseins ausgelassen, weshalb Heidegger auch von „Rumpfsubjekten“ spricht.³⁰² Diese Isolierung der Subjekte bringt es mit sich, dass entweder, wie bei der Theorie-Theorie, theoretisches Schlussfolgern oder wie bei der Simulations-Theorie, aktives Simulieren erfolgen muss, um Zugang zu einer anderen Person zu erlangen. Statt Subjekte jedoch isoliert zu betrachten, sollte man sie, wie Heidegger richtig bemerkt, als Subjekte wahrnehmen, die schon immer in einer Ich-Du-Beziehung³⁰³ zueinanderstehen. Da aber nun die Beziehung zwischen Selbst und anderen viel unmittelbarer ist, sieht er aufgrund seines umfassenderen Selbstbegriffs gar keine Notwendigkeit mehr für einen Prozess, der mit dem Terminus Empathie oder Einfühlung bezeichnet wird.

„Denn wenn dieses Wort [Einfühlung] überhaupt noch einen Sinn haben soll, dann nur aufgrund der Voraussetzung, dass eben das Ich zunächst in seiner Ichsphäre sein kann und dann von da in den Anderen und dessen Sphäre hinein muss. Das Ich bricht weder erst aus sich heraus [...], weil es schon draussen ist, noch bricht es in den Anderen hinein, weil es sich in diesem schon draussen trifft und da gerade, wie sich zeigen lässt, in seinem echten Sinne.“³⁰⁴

Mit der Zurückweisung dieser epistemischen Lücke zwischen Selbst und Anderen spricht Heidegger in der Tat einen sehr wichtigen Punkt an. Dennoch gibt diese Feststellung keine Antwort auf die Frage, wie viel und welche kognitiven Mittel aufgebracht werden müssen, um

³⁰² Vgl. Heidegger, Einleitung, 145.

³⁰³ Vgl. dazu auch Buber, Ich und Du, 10.37: „Es gibt kein Ich an sich, sondern nur das Ich des Grundwortes Ich-Du. [...] Der Mensch wird am Du zum Ich.“ Martin Buber bestimmt drei Merkmale, durch die sich die Ich-Du Bestimmung auszeichnet. Erstens die Fähigkeit zur Umfassung, d. h. wir um- bzw. erfassen den anderen in seiner Einzigartigkeit und erfahren ihn so als ein von uns geschiedenes Wesen. Zweitens sollten Menschen eine Vision des anderen in sich haben, d. h. ein Bild davon haben, was aus ihm werden könnte. Dies nennt Buber die Fähigkeit der Bestätigung. Menschen sollen also den anderen in ihrer ganzen Potentialität erkennen und bestätigen. Das dritte Merkmal ist die Kongruenz. Sie drückt sich dadurch aus, dass Handlungen eines Menschen mit seinen Wünschen und Überzeugungen übereinstimmen, er also nonverbal und verbal kongruent kommuniziert. Für Buber ist Kongruenz die Voraussetzung, dass ich überhaupt mit einer anderen Person in Beziehung treten und in ihrer Selbstwerdung bestätigen kann.

³⁰⁴ Vgl. Heidegger, Einleitung, 145.

Zugang zum Anderen zu erlangen. Ferner stellt sich mir die Frage, was er denn genau damit meint, wenn er sagt, dass sich Selbst und Anderer schon draussen treffen? Darauf könnte nun Merleau-Pontys Begriff der „Zwischenleiblichkeit“³⁰⁵ und die darauf aufbauende Interaktionstheorie des amerikanischen Philosophen Shaun Gallagher Antwort geben.

4.2. Empathie mit Leib und Seele – Shaun Gallaghers Interaktions-Theorie

Mit Maurice Merleau-Pontys Terminus der „Zwischenleiblichkeit“ ist die Rolle des Leibes und der verkörperten kognitiven Praktiken gemeint, durch welche Personen ihre Gefühle, Motive und Handlungsabsichten zum Ausdruck bringen. Die moderne Bezeichnung dafür ist *embodiment* oder *embodied cognition*. Als Gründungsdatum kann das Werk *The Embodied Mind*³⁰⁶ von Varela, Thompson und Rosch bezeichnet werden, wonach Gestik, Mimik und weitere verkörperte Ausdrucksweisen des Anderen dem Blick des Selbst nicht entzogen sind und als konstitutive Bestandteile der Gefühle des Anderen gewertet werden.³⁰⁷ Der leitende Gedanke dieser philosophischen Richtung, der die Positionen der phänomenologischen Bewegung von Husserl bis Merleau-Ponty weiterführt, ist dieser, dass Kognition nur adäquat erklärt werden kann, wenn das gesamte Lebewesen, mitsamt seinem Körper, seinen körperlichen Fähigkeiten und seiner physischen und sozialen Umgebung in den Blick genommen wird und nicht nur das isolierte Subjekt oder gar nur seine Hirnvorgänge, wie dies in den Neurowissenschaften oftmals gehandhabt wird.³⁰⁸ So gehören zu jeder menschlichen gefühlsmässigen Aktion optische Kennzeichen, wie Gestik, Mimik und Blickbewegungen, die Absicht, Handlungsablauf oder das zu erwartende Ergebnis einer Handlung zu erkennen geben. Für die Neurowissenschaftler heisst das, dass jede neuronale Aktivität nicht isoliert betrachtet werden darf, sondern dass sie unbedingt im Kontext der Dynamik von Organismus und Umgebung gesehen werden muss.³⁰⁹ Bauer spricht in diesem Zusammenhang von dem bereits erwähnten optischen Aufbereitungs- und Interpretationssystem (STS)³¹⁰. Indem Kinder andere Personen beobachten, speichern sie auch die typischen zu einer speziellen Handlung gehörenden optischen Kennzeichen der beobachteten Person, so dass sie entsprechende Nervenzellennetze aufbauen, aus

³⁰⁵ Schlicht, Mittendrin, 57ff.

³⁰⁶ Vgl. Varela et al., *Embodied Mind*.

³⁰⁷ Vgl. dazu, Varela, *Kognitionswissenschaft*; Varela et al., *The Embodied Mind*; Noë, *Action in Perception*; Gallagher, *How the Body*, Thompson, *Mind in Life*.

³⁰⁸ Vgl. Schlicht, Mittendrin, 57.

³⁰⁹ Vgl. dazu Becchio et al., *How the gaze*, 254–258; Schlicht, Mittendrin, 57–58.

³¹⁰ Vgl. Bauer, *Warum ich fühle*, 57; vgl. auch Kapitel B II 3.2.1.

denen sich dann nach und nach das STS bildet. Dieses Aufbereitungs- und Interpretationssystem ermöglicht es uns, anhand der optischen Ausdrucksformen einen ersten intuitiven Eindruck von unserem Gegenüber zu bekommen. Kinder lernen so körperliche Ausdrucksformen beim anderen zu erkennen und zu interpretieren und selbst kommunikativ einzusetzen. In diesem Zusammenhang erscheint auch die Interpretation logisch, dass *meine* Spiegelneuronen feuern, weil *ich* in der Handlung des anderen eine *mir* mögliche Handlung beobachte. Dies wiederum greift Merleau-Pontys These auf, dass in den Handlungen des anderen, d. h. in seiner Mimik, seinen Gesten etc. die eigenen möglichen Handlungen gesehen werden. Diese Handlungen seien

*„themes of possible activity for my own body“, denn „since the other, who is to be perceived is himself not a psych closed in on himself but rather a conduct, a system of behaviour that aims at the world, he offers himself to my motor intentions“.*³¹¹

Für diese Deutung sprechen weitere (neurowissenschaftliche) Studien. So konnten Buccino et al.³¹² zeigen, dass menschliche Spiegelzellen zwar feuern, wenn sie einem anderen Menschen, einem Affen oder einem Hund beim Essen zusehen, sie feuern jedoch nicht, wenn der Hund bellt. Bellen ist keine Handlung, die dem Menschen möglich ist, weshalb hierfür auch keine dafür zuständigen Spiegelneuronen feuern können.³¹³ Diese These scheint der Simulations-Theorie in die Hand zu spielen. Dabei geschieht dieser neurologische Vorgang aber nicht aktiv, sondern es handelt sich vielmehr um einen passiven Vorgang, den ich jedoch zulassen muss. Im Gegensatz zur Simulations-Theorie, die, wie in Kapitel B II 2.2 beschrieben, zirkulär ist, führt die Aktivität der Spiegelneuronen zu einem intuitiven Wahrnehmen, Nachahmen und letztendlich zum Verstehen. Fuchs spricht hier in Anlehnung an Maurice Merleau-Ponty von einer „zwischenleiblichen Resonanz“³¹⁴, wobei das für die soziale Kognition ontologisch primäre Wissen vielmehr ein intuitives Wissen-wie ist.

Einer der entschiedensten Vertreter dieser Denkrichtung ist der amerikanische Philosoph Shaun Gallagher, der darauf seine Interaktionstheorie³¹⁵ aufbaut. Diese Theorie integriert alle körperlichen Aktivitäten in die Aktivitäten des Gehirns. Das Erkennen der Absichten des

³¹¹ Merleau-Ponty, *The child's relations*, 117–118.

³¹² Vgl. Buccino et al., *Neural circuits*, 114–126.

³¹³ Vgl. Buccino et al., *Neural circuits*, 114–126; Schlicht, *Mittendrin*, 78.

³¹⁴ Fuchs, *Das Gehirn*, 188.

³¹⁵ Vgl. Gallagher, *How the Body Shapes the Mind*.

anderen ermöglicht ein vorausschauendes Reagieren, wobei die Reaktionen des Gegenübers auch durchkreuzt werden können, so dass spontan wieder eine neue Situation entsteht. Auf diese Weise entstehen kybernetische Wirkungskreise, durch Aktion und gleichzeitiges Beobachten derselben und deren Wirkung sowie der Reaktion, sowohl zwischen den Individuen als auch im Individuum selbst, zur Kontrolle und Korrektur. Frith spricht in diesem Zusammenhang von der „Reziprozität“ zweier Akteure, die im Idealfall zu einer „Kommunikationsschleife“ führt.³¹⁶ Aus dem Miteinander zweier Akteure, die im zwischenleiblichen Austausch miteinander stehen, eröffnen sich also immer wieder neue Wahrnehmungs- und Handlungsmöglichkeiten, so dass ein „dynamisches Resonanzsystem“³¹⁷ entsteht, das Verstehen ermöglicht. Bekräftigt wird die soziale Interaktionstheorie, die auf unsere intuitive Wahrnehmungsfähigkeit zurückgreift durch das Spiegelneuronensystem. So haben, wie in Kapitel B II 3.2.1 beschrieben, bereits Neugeborene die Fähigkeit, soziale Affordanzen zu erkennen, die sie freilich nach dem Motto „use it or lose it“³¹⁸ immer wieder in sozialer Interaktion einüben müssen, um sich letztendlich ein soziales interaktives Know How anzueignen, das sie nach und nach verfeinern und anwenden können. Vor allem den Vertretern der Theorie-Theorie, die ja die Analogie zum wissenschaftlichen Beobachten betonen und die Tatsache der passiven zwischenleiblichen Resonanz mit allen ihren Möglichkeiten eher ignorieren, gelingt es daher nicht, das Wesen sozialer Interaktion zu erfassen.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Interaktions-Theorie nach Gallagher durchaus mit den neuesten neurobiologischen Erkenntnissen bezüglich des Spiegelneuronennetzwerkes korreliert. Mit seiner Skizze dieser phänomenologischen Theorie sozialer Kognition, die auf emotionalen Sich-Einlassen und sensomotorischen Know How basiert, muss jedoch die Theory of Mind nicht vollständig in ihrem Kern verworfen werden. Vielmehr stehen uns mehrere Theorien zur Verfügung, die je nach Situation eingesetzt oder kombiniert werden können. Während wir affektive und emotionale Zustände tatsächlich oft an verkörpertem Ausdrucksformen ablesen können, gelingt uns das womöglich bei komplexen und komplizierten Überzeugungen unseres Gegenübers nicht. In solchen Fällen müssen wir auf theoretische

³¹⁶ Frith, Wie unser Gehirn, 231.

³¹⁷ Fuchs, Das Gehirn, 205.

³¹⁸ Bauer, Das System der Spiegelneuronen, 3.

Überlegungen zurückgreifen. Wie bereits in Kapitel B II 3.2 beschrieben, schützen uns auch unsere Spiegelzellen nicht vor Irrtümern. Je nachdem, welche Vorerfahrungen man bereits gemacht hat, kann die Intuition versagen. Auch in diesem Falle hilft nur reflektiertes Nachdenken und rationale Analyse. Hier greift die Theorie-Theorie. Abhängig von den unterschiedlichsten Faktoren scheint uns das Verstehen des anderen also über den Einsatz von sozialer Wahrnehmung, sozialer Interaktion auf sensomotorischer Ebene, auf sozialem Know How als auch theoretischen Reflektieren und rationaler Analyse zu gelingen.

Es ist aber auch bei der Interaktionstheorie nach Gallagher möglich, dass sich selbst in solchen Situationen die eine Person innerlich zurücknehmen kann und die andere lediglich als Erkenntnisobjekt betrachtet, d. h. eine objektive Haltung einnimmt. Daher wird in einem nächsten Abschnitt Anteilnahme und vor allem Anerkennung als wesentliches Element von Empathie beschrieben.

4.3. Empathie als Anerkennung durch Anteilnahme unter Rückgriff auf Peter Strawson, Stanley Cavell und Richard Moran

In seinem Essay *Freedom and Resentment* schreibt der britische Philosoph Peter Strawson:

„Ich möchte die Haltung [...] des Involviert-Seins oder der Teilnahme an einer menschlichen Beziehung vergleichen mit etwas, das man als objektive Haltung [...] gegenüber einem anderen Menschen bezeichnen könnte. Ich muss hinzufügen, dass sie [diese Haltungen] sich selbst in derselben Situation nicht wechselseitig ausschliessen, dennoch sind sie zutiefst gegensätzlich. Nimmt man die objektive Haltung gegenüber einer anderen Person ein, so sieht man sie vielleicht als einen Gegenstand der Sozialpolitik; als ein Subjekt, das in einem weiten Sinne des Wortes behandelt werden muss; als etwas, das sicherlich beachtet werden muss, möglicherweise sogar mit Umsicht; das geführt oder gehandhabt oder geheilt oder trainiert werden muss; das vielleicht einfach gemieden werden muss [...]. Die objektive Haltung kann auf verschiedene Weisen emotional gefärbt sein, aber nicht auf alle Weisen: Sie mag Abscheu oder Angst einschliessen, sie mag Mitleid oder sogar Liebe einschliessen, wenngleich nicht alle Arten von Liebe. Aber sie kann nicht die Palette von reaktiven Gefühlen und Einstellungen einschliessen, die zum Involviert-Sein oder zur Teilnahme an zwischenmenschlichen Beziehungen mit anderen Personen gehören; Übelnehmen, Dankbarkeit, Vergebung, Ärger oder die Art von Liebe, von der gesagt wird, dass sie manchmal zwei Erwachsene wechselartig füreinander empfinden, kann sie nicht einschliessen. Falls deine Haltung gegenüber jemanden vollständig objektiv ist, kannst du ihn zwar bekämpfen, aber nicht mit ihm streiten, und obwohl du zwar mit ihm sprechen magst, kannst du nicht mit ihm argumentieren. Im besten Fall kannst du vorgeben, mit ihm zu streiten oder zu argumentieren.“³¹⁹

³¹⁹ Strawson, *Freedom*, 9; Übersetzung von Dullstein, *Einfühlung*, 98–99.

Nach Strawson ist es also nicht entscheidend, ob wir mit einer anderen Person interagieren oder nicht, sondern von Bedeutung ist eher die Art und Weise, wie wir sie dabei behandeln. So weiss die empathisierende Person natürlich, dass ihr eine zweite Person gegenübersteht und nicht irgendein Objekt. Die objektive Haltung scheint eher mit einer inneren Distanzierung der anderen Person gegenüber einherzugehen, was zur Folge hat, dass man nicht mehr als jemand gesehen wird, mit dem man „gemeinsame Sache machen kann“³²⁰. Sie drückt sich im Fehlen von reaktiven Gefühlen, wie zum Beispiel Dankbarkeit oder auch Verärgerung aus. Diese Gefühle entstehen bei der teilnehmenden Haltung, wenn bestimmte Erwartungen oder Ansprüche, die eine Person an die andere gestellt hat übertroffen oder aber enttäuscht werden. Dagegen zeichnet sich die objektive Haltung gerade dadurch aus – und das ist der springende Punkt – dass von vorne herein keine Ansprüche aneinander gestellt werden.³²¹

Im Gegensatz zur objektiven Haltung äussert sich die teilnehmende Haltung, wie sie Strawson fordert, darin, dass der andere als personales Gegenüber ernst genommen wird. Das heisst, es werden bestimmte Ansprüche an ihn gestellt, ihm aber gleichzeitig auch eigene Ansprüche zugestanden. Ferner werden gemeinsame Ziele miteinander verfolgt.

In seinem wohl bekanntesten Buch *The Claim of Reason*³²² macht der amerikanische Philosoph Stanley Cavell in seiner kritischen Auseinandersetzung mit dem Begriff der „empathischen Projektion“ darauf aufmerksam, dass der Begriff des Fremdpsychischen, anders als es der Terminus der empathischen Projektion nahelegt, zwei Seiten hat. So geht es seiner Meinung nicht nur darum, wie man als Erkenntnissubjekt um die Gefühle seines Gegenübers wissen kann, sondern auch darum, wie die andere Person um die eigenen psychischen Zustände wissen kann. Verstehen darf demnach nicht nur seitens dessen gedacht werden, der zu verstehen versucht, sondern ebenso muss die Seite dessen, der verstanden werden soll mit einbezogen werden.³²³ Genau darin zeichnet sich gemäss Richard Moran³²⁴, der hier den Gedankengang Cavells weiterführt, das Wissen um die psychischen Zustände anderer gegenüber dem Wissen um alle anderen Dinge in der Aussenwelt aus. Menschen wollen verstanden werden und

³²⁰ Dullstein, Einfühlung, 100.

³²¹ Vgl. Dullstein, Einfühlung, 100.

³²² Vgl. Cavell, the claim of reason.

³²³ Vgl. Dullstein, Einfühlung, 101.

³²⁴ Vgl. Moran, Cavell on outsiders.

suchen danach, sich auszudrücken. Ihnen ist es wichtig, sich im vermeintlichen Wissen, das eine andere Person sich über sie macht, wiedererkennen zu können. Dabei beanspruchen sie auch das Recht für sich, dieses Wissen gegebenenfalls zu korrigieren. Das heisst nun nichts anderes, als dass sie sich das Recht nehmen, selbst mitzubestimmen, ob und wie sie verstanden werden.³²⁵

Diese Überlegungen führen nun zu einer völlig anderen Konzeption von Verstehen, als es in der ToM-Debatte und dem phänomenologischen Ansatz nach Gallagher vorausgesetzt wird. Aus dem Vorhaben, dass nur eine Person zu verstehen versucht, wird nun ein gemeinsames Unterfangen, an dem beide Personen mit unterschiedlichen Rollen beteiligt sind. Demnach sind auch beide Personen dafür zuständig, ob Verstehen gelingt oder scheitert. Hier kann bzw. muss nun die berechtigte Frage gestellt werden, wann man denn davon sprechen kann, eine Person habe eine andere Person verstanden. Ich schliesse mich hier der Meinung Morans an, die besagt, dass das exakte Nachvollziehen eines fremden psychischen Zustandes in einer solchen Konzeption von Verstehen revidiert werden muss.

„Nimmt man die Frage danach, gekannt zu werden ebenso ernst wie die Tatsache, dass das Subjekt selbst darüber entscheiden können soll, könnte dies die Phantasie <in den Kopf des anderen hineinzusehen> nicht nur als allzu fantastisch oder uneinholbar erscheinen lassen, sondern auch darauf hinweisen, dass damit die Tatsache übersehen wird, dass sich das Kennen einer Person in der Beziehung zu ihr und in der Antwort auf sie zeigt, und nicht einfach darin, gleichsam in sie oder in ein anderes Ding in ihr hineinzusehen.“³²⁶

Demnach hängt also das Gekannt werden einer Person nicht nur von dem Wissen ab, das man über diese Person hat, sondern auch davon, wie diese Person auf diejenige reagiert, die verstehen will. Gemäss Cavells These ist jede Äusserung, mit der eine Person etwas über ihren psychischen Zustand preisgibt mit dem Anspruch verbunden, dass dieser Zustand auch wahrgenommen und anerkannt wird. Dies wiederum hat zur Folge, dass jede Äusserung danach beurteilt werden muss, ob sie dem Anspruch auf Anerkennung genügt. Gemäss Cavell wäre die stille Kenntnissnahme eine gescheiterte Form von Anerkennung, denn „Anerkennung [acknowledgement] überschreitet Wissen.“³²⁷ Um dem Anspruch auf Anerkennung zu genügen, muss also die Person, der gegenüber etwas preisgegeben wird, im Gegenzug ebenfalls etwas

³²⁵ Vgl. Dullstein, Einfühlung, 101.

³²⁶ Moran, Cavell on outsiders, 251; Übersetzung von Dullstein, Einfühlung, 102.

³²⁷ Cavell, The claim of reason, 62; Übersetzung von Dullstein, Einfühlung, 103.

preisgeben. Dabei offenbart sie in der Art und Weise wie sie reagiert, wie sie die erste Person verstanden hat. So kann man zum Beispiel, so Cavell, auf jemanden der Schmerzen hat, mit Anteilnahme oder mit Humor reagieren. Wichtig ist dabei, dass sich die erste Person durch diese öffentliche Antwort dazu in Beziehung setzen kann und infolgedessen entscheiden kann, ob sie sich von der Person angenommen fühlt, die Anteil an ihren Schmerzen nimmt, oder ob sie lieber zusammen mit der Person über ihren Schmerz lacht.³²⁸ Diese Art von Empathie ist also immer im Kontext der Beziehung von zwei Personen zu verorten und als eine bestimmte Art und Weise anzusehen, wie diese miteinander umgehen. Der epistemische wie auch der phänomenologische Terminus der Empathie erfährt hiermit eine Begriffsausweitung.

Gemäss Schmitt³²⁹ hat das therapeutische Verständnis von Empathie, allen voran die Arbeiten von Carl Rogers³³⁰, die seit der Mitte des 20sten Jahrhunderts zunehmend auch in Deutschland Verbreitung fanden, diesen erweiterten Begriff von Empathie wesentlich beeinflusst. So ist Empathie für Rogers nur auf der Basis einer personalen Beziehung zwischen Klienten und Therapeut zu denken. Diese zeigt sich im aktiven Zuhören, d. h. im Offenlegen dessen, wie der Therapeut seinen Klienten verstanden hat, wobei der Klient das Recht hat, seine Interpretationen zu korrigieren. Ferner ist gemäss Roger ein empathischer Therapeut nicht nur aus blosser Neugier an dem psychischen Zustand seines Patienten interessiert, sondern er ist bemüht ihn zu verstehen, weil er ihm helfen möchte, sich mit sich selbst und seinem eigenen Erleben auseinanderzusetzen. Insofern handelt es sich nicht um eine objektive, sondern um eine teilnehmende Haltung, die nicht wertneutral ist, sondern von Wohlwollen getragen ist.

Vor dem Hintergrund einer solchen Begriffsausweitung plädiere ich daher mit Monika Dullstein dafür, unter Empathie sämtliche Reaktionen zu subsumieren, mit denen eine Person auf die ein oder andere Art und Weise ausdrückt, wie sie am Erleben einer anderen Person Anteil nimmt. Anteilnahme kann sich dabei in Mitleid oder Mitfreude äussern, bezieht aber auch Hilfestellung sowie das Mitdenken und Weiterdenken bestimmter Gedankengänge der anderen Person mit ein und ist stets von Wohlwollen getragen.³³¹ In der hier beschriebenen Art und Weise hat Empathie sowohl eine emotionale wie auch kognitive Dimension.

³²⁸ Vgl. *Dullstein*, *Einführung*, 103.

³²⁹ *Schmitt*, *Empathie und Wertekommunikation*.

³³⁰ Vgl. *Rogers*, *The attitude*.

³³¹ Vgl. *Dullstein*, *Einführung*, 105.

Im Folgenden gehe ich nun auf das Konzept der *Empathie als imaginativer, kognitiver Perspektivübernahme* ein, welche unter das Modell *Empathie als Anerkennung durch Anteilnahme* zu subsumieren ist. Dabei weist die imaginative Empathie sowohl epistemischen Charakter auf, insofern sie uns befähigt, andere als autonome Wesen zu erkennen, andererseits ist sie durch ihren teilnehmenden Charakter gleichzeitig die Antwort auf die inhärente Würde des Menschen, die in seiner Beziehungsbedürftigkeit und Beziehungsfähigkeit gründet.

5. Empathie als imaginative, kognitive Perspektivübernahme und konstitutives Element der Würde des Menschen

5.1. Empathie als imaginative, kognitive Perspektivübernahme bei Peter Goldie

In seinem im Jahre 2000 erschienenen Buch *The Emotions, A Philosophical Exploration* beschreibt Goldie Empathie als einen Akt der Transformation, den er bewusst vom Akt des Transfers unterscheidet³³² und welchen er als „in-his-shoes-imagining“ bezeichnet.³³³ Die Begriffe Transfer und Transformation bezeichnen dabei zwei unterschiedliche psychologische Prozesse. Während ich zum Beispiel beobachte, wie einer Person mitgeteilt wird, dass eine ihr nahestehende Person gestorben ist, kann ich mir entweder einführend vorstellen, wie ich mich in einer solchen Situation fühlen würde (Transfer) oder wie sich die andere Person in ihrer Situation wohl fühlen mag (Transformation).³³⁴ An dieser Stelle möchte ich noch einmal auf das Beispiel Cavells zurückgreifen, auf das sich Monika Dullstein in ihrer Abhandlung *Einführung und Empathie* bezieht.³³⁵ Begegne ich einer Person, die Schmerzen hat, kann ich mir einführend vorstellen, dass es mir in dieser Situation lieber wäre, Anteilnahme zu erfahren indem mein Gegenüber den Schmerz mit mir teilt³³⁶ (Transfer) oder ich stelle mir vor, was der anderen Person aufgrund ihres Charakters, Temperaments, ihren bisherigen Erfahrungen etc. gut tun würde, eben zum Beispiel zusammen mit mir über ihren Schmerz zu lachen (Transformation). Goldie schreibt:

„Empathy is a process or procedure by which a person centrally imagines the narrative (the thoughts, feelings, and emotions) of another person. There are three necessary conditions for

³³² Vgl. Goldie, *The Emotions*, 176ff.

³³³ Goldie, *The Emotions*, 177.

³³⁴ Vgl. Plüss, *Empathie*, 68.

³³⁵ Vgl. Dullstein, *Einführung*, 103.

³³⁶ Zum Beispiel indem mir mein Gegenüber Mitleid entgegenbringt (zu Mitleid vgl. Kapitel B II 6ff).

*empathy. [...] First, it is necessary for empathy that I be aware of the other as a centre of consciousness distinct from myself. Secondly, it is necessary the other should be someone of whom I have a substantial characterization. Thirdly, it is necessary that I have a grasp of the narrative which I can imaginatively enact with the other as narrator.*³³⁷

Demnach ist Empathie eine Tätigkeit, bei der wir uns die Gedanken und Gefühle einer anderen Person „centrally“³³⁸, also mit den Augen der anderen Person aus deren Zentrum heraus, vorzustellen versuchen. Dabei müssen drei Bedingungen erfüllt sein. Erstens muss das fremde Erleben immer vom eigenen Erleben geschieden erfahren werden. Die Wahrnehmung der Geschiedenheit der eigenen und der fremden Existenz ist Voraussetzung dafür, dass ich mich überhaupt in die Situation meines Gegenübers hineinversetzen kann. Zweitens benötige ich ein bestimmtes Hintergrundwissen, eine „substantial characterization“³³⁹ hinsichtlich dieser Person. Das heisst, ich muss vertraut sein mit der Lebensgeschichte, dem Charakter, den Stimmungen, Neigungen und Gewohnheiten der Person, deren Erleben ich mittels Empathie erfassen will.³⁴⁰ Drittens ist es notwendig, das Skript der Szene, in welcher die andere Person agiert, zu kennen. So ist es wichtig zu wissen, wie diese Person in eine bestimmte Situation geraten ist und welche Handlungsmöglichkeiten sie hat.

Empathie als kognitive Perspektivübernahme – Andrea Plüss bezeichnet dies als „imaginative Empathie“³⁴¹ – heisst also, dass eine Person ihre gesamte Aufmerksamkeit konzentriert auf eine andere Person richtet, sich absichtlich in ihre Rolle bzw. Situation versetzt und sich in sie einfühlt, ohne dabei jedoch die Distanz zu dieser Person zu verlieren. Insofern muss von einem Prozess der Distanznahme gesprochen werden, der es Menschen ermöglicht, sich als Wesen zu erfahren, die von anderen Wesen getrennt sind. Imaginative Empathie ist demnach eine kognitiv anspruchsvolle Tätigkeit, da sie erfordert, dass sich eine Person unabhängig von der eigenen Perspektive den Standpunkt einer anderen Person vorstellen kann, bzw. die eigene Perspektive von der einer anderen Person zu unterscheiden weiss. Dennoch ist die imaginative Empathie keine rein rationale Tätigkeit, sondern immer auch ein affektives Geschehen, da sie es ermöglicht, das Erleben einer anderen Person nachfühlend zu erfahren.³⁴²

³³⁷ Goldie, The Emotions, 195.

³³⁸ Goldie, The Emotions, 195.

³³⁹ Goldie, The Emotions, 195.

³⁴⁰ Vgl. Goldie, The Emotions, 195.

³⁴¹ Plüss, Empathie, 71.

³⁴² Vgl. Plüss, Empathie, 71.

Voraussetzung für diese Art von Empathie ist dabei ein bestimmtes Hintergrundwissen bzw. Kennen der zu empathisierenden Person, das nicht zuletzt durch eine teilnehmende Haltung, im Sinne von *Empathie als Anerkennung durch Teilnahme*, wie sie von Philosophen wie Strawson, Cavell, Moran und Rogers eingefordert wird, erarbeitet, vervollständigt und immer wieder revidiert oder bestätigt werden kann und muss. Insofern befähigt die imaginative Empathie Menschen durch die Überwindung ihrer egozentrischen Perspektive dazu, andere Menschen als eigenständige, autonome Individuen mit ihrer eigenen Lebensgeschichte, ihren eigenen Neigungen, Wünschen und Visionen wahrzunehmen. Diese Art von Wahrnehmung wiederum, die als Basis einer moralischen Lebensführung angesehen werden muss, ist die Grundlage gegenseitiger Anerkennung und somit der Würde des Menschen.

Die These, dass imaginative Empathie uns dazu befähigt, andere Menschen als autonome Wesen zu erkennen, zu respektieren, an ihrem Leben teilzuhaben und somit der Anerkennung ihrer Würde Rechnung zu tragen, soll nun unter Bezugnahme auf das Konzept der reifen Empathie des Philosophen John Deigh weiter geschärft werden.

5.2. Reife Empathie bei John Deigh

Der Moralphilosoph John Deigh unterscheidet in seinem Essay *Empathy and Universalizability*³⁴³ zwischen zwei Formen von Empathie, nämlich der „emotionalen Identifikation (emotional empathy)“ und der „reifen Empathie (mature empathy)“.³⁴⁴

*„To define empathic capacity which implies that one has advanced beyond the egocentric view, it is necessary to distinguish it from emotional identification. Both involve one's taking another's perspective and imaginatively participating in this other person's life. But it is distinctive of mature empathy that it entails imaginative participation in the other's life without forgetting oneself.“*³⁴⁵

Erstere zeichnet sich dadurch aus, dass die Verschiedenheit zwischen eigenen Erleben und fremden Erleben aufgehoben wird. So schreibt Deigh, dass der junge Fußballspieler sich mit dem Fußballprofi, den er bewundert, emotional identifiziere, aber kein eigenes „empathic understanding“³⁴⁶ von ihm habe. Er verhält sich so, als würde das, was dem Profi zustösst, ihm

³⁴³ Vgl. Deigh, *The Sources*, 160ff.

³⁴⁴ Deigh, *The Sources*, 175.

³⁴⁵ Deigh, *The Sources*, 175.

³⁴⁶ Deigh, *The Sources*, 176.

selbst zustossen. Der Star wird demnach nicht als ein von dem Jugendlichen geschiedenes Wesen wahrgenommen, also als das, was er wirklich ist, denn dies würde voraussetzen, dass er ein echtes Interesse an ihm hätte und ihn auch so sehen würde, wie er wirklich ist.³⁴⁷

„To empathize with another, by contrast, one must recognize him as a separate from oneself, a distinct person with a mind of his own, and such recognition requires that one retain a sense of oneself even as one takes up the others's perspective and imaginatively participates in his life.“³⁴⁸

Reife Empathie (mature empathy) dagegen ist nach Deigh eine Tätigkeit, die Menschen dazu befähigt, ihren egozentrischen Standpunkt zu überwinden und andere Menschen als autonome Wesen zu erfassen.³⁴⁹ Dies setzt voraus, dass eine Person in der Lage ist, nachzuvollziehen bzw. zu verstehen, dass eine andere Person eigene Bedürfnisse, Wünsche, Überzeugungen und Interessen hat, die für sie Handlungsgründe darstellen. Reife Empathie dient demnach dazu, zu erfassen, dass andere Personen ein eigenes Leben haben, das sie auch nach ihren eigenen Wünschen, Überzeugungen und Bedürfnissen planen und gestalten wollen und sollen.³⁵⁰

„In taking another's perspective, the agent sees the purposes that give extension and structure to the other's life and sees those purposes as worthwhile, as purposes that matter. In this way he comes to recognize others as autonomous agents and to participate imaginatively in their separate life.“³⁵¹

Wie bereits in Kapitel B II 3.2.1 erwähnt, erwerben Kinder gemäss Copnik und Meltzoff erst etwa ab dem 5. Lebensjahr den Begriff der Überzeugung und Meinung und sind auch erst dann in der Lage, die Perspektive eines anderen einzunehmen. Ein Kind, das noch nicht zur reifen Empathie fähig ist, kann nicht verstehen, dass Bedürfnisse und Wünsche für andere Menschen Handlungsgründe darstellen. Erst wenn man das verstanden hat, ist man auch dazu bereit, die Wünsche einer anderen Person im eigenen Handeln zu berücksichtigen.

Anhand der Unterscheidung der verschiedenen Formen von reifer und weniger reifer Empathie versucht John Deigh das in den Fachpublikationen oft diskutierte „empathische

³⁴⁷ Vgl. Deigh, The Sources, 176.

³⁴⁸ Deigh, The Sources, 176.

³⁴⁹ Vgl. Deigh, The Sources, 175.

³⁵⁰ Vgl. Deigh, The Sources, 175.

³⁵¹ Deigh, The Sources, 177.

Problem³⁵² des Sadisten verständlich zu machen und so den Begriff der mature empathy zu schärfen. So schreibt er, der Sadist verfüge zwar über gewisse empathische Fähigkeiten, da er ja das Leiden, das er seinen Opfern zufügt, empathisch erfassen können muss, um es anschließend geniessen zu können.³⁵³ Allerdings mangelt es ihm an reifer Empathie. Er kann also den anderen nicht als eigenständiges Wesen wahrnehmen. Würde der Sadist über diese Fähigkeit verfügen, so nähme er wahr, was es für diese Person bedeutet, die ihr zugefügten Schmerzen zu empfinden und würde verstehen, dass sich die andere Person dies nicht wünschen würde, es sei denn, es handle sich um einen Masochisten.

„The sadist, one might say, in getting pleasure from another’s pain, fails to take in the whole person. He revels in the pain and suffering he has produced in that person, but does not see beyond these particular feelings and emotions to the life his victim is living or the purposes that give it extension and structure. He does not see those purposes as worthwhile, as purposes that matter.“³⁵⁴

Hätte der Sadist die Fähigkeit zur reifen Empathie, so würde er die andere Person als eigenständiges Wesen mit eigenen Wünschen und Bedürfnissen wahrnehmen und eine innere Begrenzung seiner eigenen Wünsche erfahren, welche ihn davon abhalten würde, der anderen Person Schmerzen zuzufügen.

„To see someone’s purposes as purposes that mattered, is to be inclined to do what would help to accomplish them.“³⁵⁵

Da der Sadist aber die Fähigkeit zur reifen Empathie nicht hat, erfährt er auch keine innere Begrenzung seiner Wünsche. Er kann sich zwar in die Perspektive des anderen versetzen, hat aber die egozentrische Sichtweise der Beziehung zu anderen Personen noch nicht aufgegeben, da er diese nur in Bezug auf seine eigenen Wünsche und Bedürfnisse wahrnehmen kann.³⁵⁶

³⁵² Plüss, Empathie, 77.

³⁵³ Es ist auch möglich, den Gefühlszustand anderer empathisch erfassen zu können und sie anschließend zu manipulieren, um eigene (z. B. politische) Interessen durchzusetzen. Auch in diesem Fall kann nicht von reifer Empathie gesprochen werden.

³⁵⁴ Deigh, The Sources, 177.

³⁵⁵ Deigh, The Sources, 178.

³⁵⁶ Vgl. Plüss, Empathie, 78.

Plüss skizziert an dieser Stelle³⁵⁷ zur Veranschaulichung von Deighs These der moralischen Bedeutung der reifen Empathie den 1957 mit dem Nobelpreis nominierten Roman des französischen Philosophen Albert Camus' *Der Fremde*³⁵⁸, dessen Hauptprotagonisten Mersault es ganz offensichtlich an reifer Empathie fehlt.³⁵⁹ So begegnet der in Algier lebende, französische Büroangestellte der Welt mit einer gewissen Gleichgültigkeit. Gelangweilt und antriebslos lebt er in den Tag hinein, nichts scheint ihn zu interessieren oder gar emotional zu berühren. Er reagiert gleichgültig und völlig emotionslos auf den Tod seiner Mutter, gleichgültig lässt er ihre Bestattung über sich ergehen und genauso gleichgültig beantwortet er, nur einen Tag nach ihrem Tod, den Wunsch einer Freundin, die er allerdings nicht liebt, ihn zu heiraten, mit der Feststellung, es mache für ihn keinen Unterschied. Seinem der Zuhälterei bezichtigten Nachbarn Raymond hilft er mit einer falschen Zeugenaussage vor dem Kommissariat, als dieser auf seine ehemalige arabische Geliebte einschlägt. Da er sich nicht mit anderen Menschen verbunden fühlt, kommt weder er ihnen nahe noch lässt er zu, dass sie ihm nahekomen, infolgedessen er auch nur sehr wenige soziale Kontakte hat. Er ist ein Fremder – sich selbst und anderen fremd. Eines Tages bringt er an einem heissen Sommertag am Strand in Algier einen jungen Araber aus dem Umfeld von Raymonds Ex-Geliebter, von dem er sich bedroht fühlt, mit einem Schuss um. Ohne besonderen Grund gibt er unmittelbar darauf vier weitere Schüsse auf den Leichnam ab. Dies führt vor Gericht zum Ausschluss von Notwehr und unbeabsichtigtem Totschlag. Mersault bekennt seine Tat, zeigt jedoch keine Reue. „Die Schuld hatte die Sonne.“³⁶⁰ Er wird inhaftiert und zum Tod durch die Guillotine verurteilt, wobei er nicht nur des Mordes beschuldigt, sondern ihm auch eine gewisse Gefühllosigkeit und Leere des Herzens vorgeworfen wird.

„An Ihnen ist etwas, fuhr er [der Richter] fort, das ich nicht zu fassen bekomme.“³⁶¹

³⁵⁷ Vgl. Plüss, Empathie, 78–79.

³⁵⁸ Vgl. Camus, *Der Fremde*, 101.

³⁵⁹ Vgl. American Psychiatric Association, 645–650. Gemäss dem „Diagnostic and Statistical Manual Disorders“ könnte man Mersault als eine Person bezeichnen, welche an einer „antisozialen Persönlichkeit“ leidet. So verhalten sich Menschen mit einer derartigen Diagnose oft impulsiv und verantwortungslos. Sie sind notorische Lügner, denen die Interessen anderer gleichgültig lassen. Verletzen sie eine andere Person, fühlen sie weder Reue noch Bedauern. Anstatt sich zu entschuldigen, versuchen sie ihr Handeln entweder rational zu rechtfertigen oder alle Schuld von sich zu weisen. Es scheint, als verstehen Menschen mit einer solchen Persönlichkeitsstörung gar nicht, weshalb sich andere über das ihnen zugefügte Unrecht empören.

³⁶⁰ Camus, *Der Fremde*, 103.

³⁶¹ Camus, *Der Fremde*, 113.

Diese Unfassbarkeit, von welcher der gottesgläubige Richter spricht, scheint eine Folge dessen zu sein, dass Mersault andere Menschen nicht als eigenständige, autonome Wesen, mit eigenen Wünschen, Bedürfnissen und Überzeugungen ansehen kann oder will. Dieser Mangel an Empathie provoziert seine Mitmenschen so sehr, dass sie ihm gar eine gewisse Menschlichkeit absprechen.

„Er [der Richter] sagte, er habe sich über mich [Mersault] gebeugt und nichts gefunden, meine Herren Geschworenen. Er sagte, ich besäße gar keine Seele, auch nichts Menschliches, keine der normalen Prinzipien, die das Herz des Menschen behüten, sei mir geläufig.“³⁶²

Mersault scheint in der Tat ein Fremder zu sein, der emotionale Verbundenheit scheut und nicht dazu bereit ist, andere Menschen einfühlsam wahrzunehmen.³⁶³ Zwar kann er deren Interessen wahrnehmen, misst ihnen aber keinerlei Bedeutung bei und berücksichtigt diese in der Folge auch nicht in seinem eigenen Handeln.

Der Philosoph Carl Elliott postuliert dazu in seinem Essay über Psychopathie und moralische Verantwortung:

„The psychopath seems unable to see things through the eyes of others and is thus unable to see why the interest of others matter.“³⁶⁴

Was Elliott schreibt, scheint genau das zu bestätigen, was imaginative Empathie bzw. Empathie durch kognitive Perspektivübernahme ausmacht. So ist imaginative Empathie eine moralische Fähigkeit, die es Menschen ermöglicht, ihre egozentrische Perspektive in einem tieferen Sinne zu überwinden und zu erfahren, dass andere Menschen Individuen sind, die ihre eigene Sicht auf die Dinge haben und denen ihre Wünsche und Bedürfnisse wichtig sind.³⁶⁵ Mit den

³⁶² Camus, Der Fremde, 100.

³⁶³ Mangelhaftes Einfühlungsvermögen wird oft auf mangelnde tragfähige, emotionale Bindungen in der Kindheit zurückgeführt (vgl. dazu Kapitel B II 3.2., insbesondere Kapitel B II 3.2.1: *Spiegelneurone, stabile, soziale Beziehungen und kindliches Spiel: Die Eintrittskarte des Kindes in die Welt*. Vgl. auch Adshead, Commentary of Psychopathy, 280. Die Psychiaterin G. Adshead erwähnt ebenfalls in ihrem Essay über Psychopathie und moralische Verantwortung, „that 80 percent of psychopaths detained in a maximum security hospital have histories of childhood deprivation, abuse and disorder [...]. The key issue may be the relationship of attachment experience to the development of mind, and in particular the capacity to think about others as being similar to oneself [...] failure of attachment results in inability to conceptualize others and respond to them.“

³⁶⁴ Elliott, Diagnosing Blame, 210.

³⁶⁵ Vgl. Plüss, Empathie, 79–80. Vgl. dazu auch Kapitel B II 7ff, insbesondere Kapitel B II 7.2 *Loving Attention bei Iris Murdoch*.

Worten Lipps ausgedrückt könnte man sagen: Dem Psychopathen fehlt das Wissen, dass fremde Iche existieren.

Man kann sich nun, ohne den Mord an dem Araber, den Mersault begangen hat in irgendeiner Art und Weise zu rechtfertigen zu versuchen, dennoch fragen, weshalb Mersaults Verhalten – und damit ist ja nicht nur der Mord gemeint, sondern auch seine Gleichgültigkeit allem und jedem gegenüber – von Seiten der Gerechten und Gottesfürchtigen nicht eine Spur von Mitgefühl bzw. Mitleid entgegengebracht wird. Sind wir, als unparteiische Zuschauer bzw. Leser dazu geneigt, derartige Gefühle für Mersault aufzubringen? Wie sieht es dagegen hinsichtlich des getöteten Arabers, seinen Freunden oder seiner Familie aus? Sind wir geneigt, diesen Personen eher Mitgefühl entgegenzubringen? Wenn ja, warum und wenn nein, weshalb nicht? Welche Bedingungen müssen erfüllt sein, damit wir für jemanden Mitgefühl oder Mitleid empfinden? Begrenzen womöglich unsere Moralnormen unser Mitgefühl? Diese Fragen sollen im folgenden Kapitel, noch expliziter als bereits geschehen, erörtert werden. Dabei sollen die Begriffe Mitleid und Mitgefühl geschärft und präzisiert werden.

6. Begrenzen Moralnormen unser Mitgefühl?

In seiner Abhandlung *Begrenzen Moralnormen unser Mitgefühl* stellt Philippe Merz fest:

„Die Überlegung, dass vorherrschende moralische Wertungen und Normen unser Mitgefühl mit anderen begrenzen können, scheint nur sinnvoll, sofern es prinzipiell überzeugend ist, dass unsere Moralität unser Mitgefühl überhaupt beeinflussen kann.“³⁶⁶

Diese Feststellung mag nun auf den ersten Blick trivial klingen, dennoch haben die prominentesten Moraltheoretiker, angefangen von der Antike bis in die Gegenwart, ihren Schwerpunkt in umgekehrter Richtung gesetzt.³⁶⁷ Das heisst, sie reflektierten und reflektieren immer noch den Einfluss des Mitgefühls auf unsere Moralität. Zudem konzentrieren sie sich in der Regel auf die ethisch-normative Frage, inwiefern wir uns von unserem Mitleid zu moralischen Handeln leiten lassen sollten. Dies gilt für Philosophen und Denker, die darauf so unterschiedliche Antworten geben wie Platon, Aristoteles, Seneca, Hobbes, Hume, Rousseau, Adam Smith, Kant,

³⁶⁶ Merz, *Begrenzen Moralnormen*, 354.

³⁶⁷ Vgl. Merz, *Begrenzen Moralnormen*, 356–359.

Schopenhauer, Nietzsche³⁶⁸, aber auch für gegenwärtig aktuelle Autoren wie Alvin Goldman oder Martha C. Nussbaum.³⁶⁹

Hinsichtlich der Eingangsfrage, ob nun Moralnomen unser Mitgefühl begrenzen, bzw. ob Moralnomen einen Einfluss auf unser Mitgefühl haben, bedarf es vorerst einer Präzisierung dessen, was wir unter dem Begriff Moralnomen verstehen. So verbirgt sich hinter diesem Begriff ein ganzes Bündel philosophischer Schwierigkeiten. Allein die enorme Menge an Literatur zu moraltheoretischen Schlüsselfragen legt nahe, dass sie weder eindeutige noch einfache Antworten erlauben und nicht einfach zwischen Tür und Angel beantwortet werden können. Sie können aber auch nicht gänzlich offenbleiben, wenn die Frage, welchen Einfluss unser moralisches Bewusstsein auf unser Mitgefühl haben kann, einen klar umrissenen Sinn haben soll.³⁷⁰ Im Folgenden soll daher kurz darauf eingegangen werden.

³⁶⁸ Obwohl die folgenden Überlegungen im Fliesstext auf einzelnen Analysen dieser Autoren aufbauen, kann eine Detailanalyse dieses Streits, zwischen denjenigen, die eine Integration des Mitgefühls in die Moraltheorie befürworten und denjenigen, die dies ablehnen, nicht umfassend diskutiert werden. Ich möchte hier nur in aller Kürze einen groben Überblick skizzieren. So ist nach Aristoteles Mitleid nur dort angebracht, wo jemanden unverschuldet etwas zustösst. Allerdings müsse Mitleid unter der Kontrolle der Vernunft bleiben, um kein Unheil anzurichten. Im Gegensatz dazu wird Mitleid nach christlich-humanistischer Ansicht nicht an Bedingungen geknüpft, sondern es wird als universal menschliches Prinzip angesehen, aus dem die Nächstenliebe folgt (vgl. *Dalferth/Hunziker*, Mitleid, XII; sie verweisen hier auf Augustinus). Somit wird Mitleid im christlichen Kontext als ethischer Handlungsimpuls verstanden und ist ein wichtiger Bestandteil des individual- und sozialetischen Konzepts der Barmherzigkeit (Vgl. Kapitel B III 1). Arthur Schopenhauer als Begründer einer Mitleidsethik sieht, in Abgrenzung zur Pflichten- und Vernunftethik von Immanuel Kant, menschliches Handeln vor allem durch den egoistischen Selbsterhaltungstrieb bestimmt. Mitleid kann dabei als Basis ethischen Handelns dienen, weshalb Schopenhauer die Menschen auffordert, sich mit allem zu identifizieren, um Mitleid zu ermöglichen (vgl. *Schopenhauer*, Preisschrift, 629). Kritiker eines Mitleidskonzepts jedoch verweisen darauf, dass dieses Gefühl eine Abhängigkeit manifestiere, welche eine vernunftgeleitete richtige Entscheidung unmöglich mache (*Dalferth/Hunziker*, Mitleid, XVIII; sie verweisen hier vor allem auf Hobbes). Ähnlich negativ wird die Mitleidsethik von Friedrich Nietzsche gesehen, der Mitleid gar als vorrangiges Selbstmitleid sieht, das es als menschliche Schwäche zu überwinden gilt (*Dalferth/Hunziker*, Mitleid, XVIII verweisen hier auf Nietzsche). Diese kritische Reflexion trifft man auch schon im aufklärerischen Denken an, so äussert sich Immanuel Kant in seinem Werk *Kritik der praktischen Vernunft* kritisch zum Mitleiden, da er dies als Verdoppelung des Leidens in der Welt sieht. Er schreibt: „Wenn ein anderer leidet und ich mich durch seinen Schmerz [...] anstecken lasse, so leiden ihrer zwei, obzwar das Übel eigentlich [in der Natur] nur einen trifft. Es kann aber unmöglich Pflicht sein, das Übel in der Welt zu vermehren, mithin auch nicht, aus Mitleid wohl zu tun“ (*Kant*, Kritik der praktischen Vernunft, 118).

³⁶⁹ Aufschlussreiche Bemerkungen hinsichtlich des Mitgefühls in der Moralphilosophie finden sich vor allem bei Martha Nussbaum (Vgl. *Nussbaum*, Upheavals of Thought, 354–400). So weist sie in ihrem gross angelegten Plädoyer darauf hin, solch elementare Gefühle wie Liebe und Mitleid in die philosophische Theoriebildung zu integrieren. Mitleidsgegner, insbesondere in der Stoa und bei Nietzsche hätten ein kontrafaktisches Bild vom Menschen, indem er als autarkes, selbstgenügsames Wesen dominiere, infolgedessen es geradezu die Würde des anderen verletze, ihn zeitweise als ein bemitleidenswertes Wesen zu sehen und zu behandeln.

³⁷⁰ Vgl. *Merz*, Begrenzen Moralnomen, 356–359.

6.1. Präzisierung der Begriffe Moralnorn, Mitgefühl, Mitleid

Moral soll hier grundsätzlich – im Unterschied zum Recht – als ein System wechselseitiger Forderungen verstanden werden, das „als informelles Regelsystem die Koordinierungen von Handlungen ermöglicht“³⁷¹ und das für unser Selbstverständnis und Weltverhältnis von so grundlegender Bedeutung ist, dass es gegenüber willkürlichem Wechsel immun erscheint. Der Terminus Moralnorn dagegen soll im Sinne eines moralischen Gesetzes oder Prinzips verstanden werden, welches mindestens zwei notwendige Bedingungen der Allgemeinheit erfüllt: So nimmt ein moralisches Gesetz keinen inhaltlichen Bezug auf Eigennamen (Felix, Du sollst nicht lügen) und es wird mit einem Anspruch auf universale Zustimmung vertreten. Das erste Kriterium gewährleistet, dass Moralnornen, die sich explizit an ein Individuum richten, auf der impliziten Voraussetzung beruhen, dass sie für alle Menschen gelten. Das zweite Kriterium knüpft daran an und trägt dem Umstand Rechnung, in unserer alltäglichen Selbst- und Welt-erfahrung den Anspruch zu erheben, dass solche Moralnornen universal für alle Menschen, also nicht nur für bestimmte soziale, ethnische, politische oder weltanschauliche Gruppen gelten.³⁷² Schliesslich werden mit Moralnornen primär moralische Grundnormen bezeichnet, die sich dadurch auszeichnen, dass sie existentielle Güter wie körperliche und geistige Unversehrtheit als auch das materielle und geistige Eigentum betreffen und somit dem Schutz unserer „wesentlichen Interessen“ dienen.³⁷³ Ferner sind sie meist so stark verinnerlicht und habitualisiert, dass wir ihre „Gültigkeit im vorphilosophischen Leben geradezu regelhaft ansetzen, ohne über ihre Geltung nachzudenken oder mit anderen diskutieren zu müssen. Hierin liegt zugleich ein weiteres Merkmal einer Moralnorn beschlossen, nämlich die Herkunft ihrer Verbindlichkeit aus der intersubjektiven Anerkennung.“³⁷⁴

Im Anschluss an die bisherigen Präzisierungen bedarf es noch einer kurzen Ergänzung zu dem Personalpronomen *unser* in der Kapitelüberschrift. Es zielt hier nicht auf eine, wie auch immer, begrenzte menschliche Gemeinschaft ab, sondern auf menschliches Leben im gesamten. So können *wir* als Menschen, so die These, „in unserem Mitgefühl mit anderen dadurch gehemmt und beeinträchtigt werden, dass diese sich in einer Weise verhalten, die wir missbilligen, weil

³⁷¹ Celikates/Gosepath, Einleitung, 10.

³⁷² Vgl. Merz, Begrenzen Moralnornen, 356–359. Als weiterführende Literatur zu diesem Thema, das, um den Rahmen dieser Arbeit nicht zu sprengen, nicht weiter diskutiert werden kann, sei auf Hoerster, Was ist Moral, 8–19 und Celikates und Gosepath, Einleitung, 11, verwiesen.

³⁷³ Celikates/Gosepath, Einleitung, 10.

³⁷⁴ Merz, Begrenzen Moralnornen, 358.

sie unseren eigenen Moralnormen zuwiderläuft. In diesem Sinne stellt die Vergabe oder der Entzug von Mitgefühl eine alltäglich realisierende Wesensmöglichkeit unseres moralischen Lebens dar.“³⁷⁵

Der sachlich zentrale jedoch auch schwierigste Terminus im Titel aber ist der Begriff des Mitgefühls. Im wissenschaftlichen Sprachgebrauch steht er gemäss Merz³⁷⁶ den Begriffen Einfühlung und Einfühlungsvermögen sowie dessen Übersetzung Empathie nahe, welche als Reimport aus dem Englischen auch in der deutschen Sprache längst seinen festen Platz hat. Im Gegensatz zu dieser wissenschaftlichen Konnotation steht der Terminus Mitgefühl in unserem alltäglichen Sprachgebrauch aber eher dem Begriff des Mitleids nahe. So sprechen wir einem Freund, dessen Partner oder Elternteil gestorben ist, unser Mitgefühl aus, meinen damit aber vielmehr, dass wir an seiner Situation Anteil nehmen bis hin zum Mitleiden mit seinem Leid. Diese, wie Merz es nennt, „gesteigerte Form der Einfühlung“³⁷⁷ ist im Folgenden primär mit Mitgefühl gemeint. Merz zieht den Begriff Mitgefühl dem des Mitleids vor, da der Terminus Mitleid aufgrund der unterschiedlichen Strömungen der Mitleidsethik, wie unter den Anmerkungen 368 und 369 knapp erläutert, immer noch den Ruf hat, ein blosses Gefühl zu bezeichnen, das man sich unabhängig von unseren kognitiven Überzeugungen und Tatsachenfeststellungen erklären könne und das gar irrational zu verstehen sei. Der Begriff Mitleid ist demnach durch diese Tradition, der im Übrigen im Kern bis auf Platons und Aristoteles’ Streit hinsichtlich des Wertes des Mitleids für die politische Organisation der Polis als auch des Lebens jedes einzelnen Bürgers zurückgeht, durchaus vorbelastet. So scheint der dem alltäglichen Sprachgebrauch angelehnte Begriff des Mitgefühls sowohl diesem normativen Grundsatzstreit gegenüber als auch gegenüber der Frage, welchen Anteil Gefühl und Vernunft an ihm haben, neutraler.³⁷⁸

Die nun folgende Analyse nach Philippe Merz³⁷⁹ soll am Beispiel einer Kindesentführung verdeutlichen, dass eine Trennung von Gefühl und Vernunft jedoch abstrakt und artifiziell ist, sobald wir versuchen, der Dynamik und Komplexität unseres moralischen Lebens Rechnung

³⁷⁵ Merz, Begrenzen Moralnormen, 359.

³⁷⁶ Vgl. Merz, Begrenzen Moralnormen, 359.

³⁷⁷ Merz, Begrenzen Moralnormen, 359.

³⁷⁸ Vgl. Merz, Begrenzen Moralnormen, 359–360.

³⁷⁹ Vgl. Merz, Begrenzen Moralnormen, 362–368.

zu tragen. Dabei sollen alle Überlegungen und Feststellungen induktiv erfolgen, d. h. sie sollen durch die konkrete Beschreibung und Analyse unseres moralischen Lebens erfolgen und nicht durch eine hiervon abgelöste Diskussion grosser Begriffe und Konzepte. Oder um es mit Martha C. Nussbaums Worten zu sagen:

„There would be indefinitely many ways of investigating connections between emotions and morality; and a generell discussion of this question could easily come to lack the kind of specificity and detail that would make such an account valuable.“³⁸⁰

6.2. Präzisierung der Begriffe Mitleid und Mitgefühl am Beispiel einer Kindesentführung

Stellen wir uns vor, so schreibt Merz, in unserer Nachbarschaft wohne eine dreiköpfige Familie mit Vater, Mutter und der achtjährigen Tochter Sophia. Wir kennen und schätzen diese Familie sehr. Eines Tages beobachten wir zufällig, als wir aus dem Fenster schauen, wie Sophia, die alleine von der Schule nach Hause läuft, von einem fremden Mann angesprochen und dann gepackt und in sein Auto gezerzt wird. Der Motor springt an, der Wagen rast davon, noch bevor wir uns Gesichtszüge des Mannes und Nummernschild einprägen konnten. Die Suche in den darauffolgenden Tagen bleibt erfolglos. Es werden Zeugenaussagen aufgenommen, Rasterfahndungen durchgeführt und sämtliche Waldgebiete durchsucht. Sophia jedoch bleibt verschollen. Nach acht Wochen glaubt schliesslich niemand mehr daran, sie je wieder lebend zu sehen. Doch dann wird sie von einem Spaziergänger in einem Waldstück erkannt. Apathisch kauert sie in zerrissenen Kleidern am Wegrand. Während der nun folgenden Untersuchungen und Gespräche kommt ans Licht, dass sie zwei Monate lang in einem bunkerähnlichen Verliess im Wald ohne Licht gefangen gehalten, misshandelt und missbraucht wurde. Nur durch einen glücklichen Zufall, als die Eingangsklappe für einen kurzen Moment offenstand, konnte sie fliehen. Sophia kann den Täter beschreiben, so dass er einige Tage später in seiner Wohnung aufgespürt werden kann. Als er bei seiner Festnahme einen der Polizisten mit einer Waffe bedroht, eröffnen diese das Feuer. Ein Schuss verletzt das Rückenmark des Täters und verursacht eine irreversible Querschnittslähmung. Wenige Tage später legt er ein lückenloses Geständnis ab.³⁸¹

³⁸⁰ Nussbaum, *Upheavals of Thought*, 13.

³⁸¹ Vgl. Merz, *Begrenzen Moralnormen*, 361–362.

Was sagt uns nun dieses Beispiel über die Erteilung und Verweigerung von Mitgefühl? Versuchen wir uns in die Person zu versetzen, die die Entführung vom eigenen Wohnungsfenster aus beobachtet hat. Sie erlebt die Eltern des Kindes in den darauffolgenden Tagen in Panik, Verzweiflung und Hilflosigkeit. Ferner kann sie auf Basis von Verhören und Erzählungen Sophias Erlebnisse und die Handlungen des Täters erahnen. Fragt man nun nach der Rolle des Mitgefühls, das im umgangssprachlichen Gebrauch dem Terminus des Mitleids sehr nahekommt, wie oben beschrieben, lässt sich dies in Bezug auf vier primär betroffene Personen tun: auf Sophia selbst, ihre Eltern und den Täter.

Folgt man nun Aristoteles, der Mitleid wie folgt definiert:

„Mitleid sei definiert als eine Art Schmerz über ein anscheinend leidbringendes Übel, dass jemanden trifft, der es nicht verdient, ein Übel, das erwartungsgemäss auch uns selbst oder einen der Unsrigen treffen könnte [...] Denn es ist klar, dass derjenige, der Mitleid empfinden soll, gerade in einer solchen Verfassung sein muss, dass er glaube, er selbst oder einer der Seinen würde ein Übel erleiden [...]. Ferner haben wir Mitleid mit denen, die uns bezüglich Alter, Charakter, Gewohnheiten, sozialer Stellung und Herkunft ähnlich sind [...]“³⁸²,

so lassen sich lose betrachtet vier Kriterien festmachen, die erfüllt sein müssen, um Mitleid mit jemanden zu empfinden:

1. Die Situation des anderen muss als schlecht und leidvoll bewertet werden³⁸³

³⁸² *Aristoteles*, Rhetorik, 14–18. Allerdings weist Nussbaum zu Recht darauf hin, dass die Person, die Mitleid empfindet oft nur *glaubt*, dass das Leiden der anderen Person von gewisser Grösse und Schwere ist, auch wenn sich diese andere Person ihrer Notlage und ihres Leides vielleicht gar nicht bewusst ist. So fühlen wir in der Regel mit jemanden mit, dem infolge eines Unfalls höhere Hirnregionen zerstört wurden, auch wenn die betreffende Person selbst ihre Situation nicht als schwerwiegend empfindet (vgl. *Nussbaum*, Politische Emotionen, 218). Hier sei auf Kapitel B II 4.3 *Empathie als Anerkennung durch Anteilnahme unter Rückgriff auf Peter Strawson, Stanley Cavell und Richard Moran* verwiesen, wonach wir nur durch Anteilnahme, also indem wir uns mit der anderen Person in Beziehung setzen, wissen können, ob und inwiefern Mitleid hier angebracht ist.

³⁸³ Vgl. *Rousseau*, Emil, 224: Darauf, dass Mitgefühl nicht wertneutral ist, sondern darauf beruht, dass die Situation des anderen schlechter bewertet wird als die eigene, zielt auch Rousseaus erste Maxime in seinem Buch *Emil oder über die Erziehung*. Die natürliche „Neigung des Mitgefühls“ besteht nach Rousseau darin, nur mit denen zu leiden, denen es schlechter geht als einem selbst: „der Mensch kann sich nicht in die Lage derer versetzen, die glücklicher sind, sondern nur in die Lage derer, die unglücklicher sind.“ In seiner dritten Maxime postuliert er ferner: „Das Mitleid, das man mit einem anderen empfindet wird nicht nach der Grösse des Leides gemessen, sondern nach dem Gefühl, das man dem Unglücklichen beimisst“ (ebd. 226). Dem widerspricht Merz in Anlehnung an Aristoteles, der die erste Bedingung dahingehend präzisiert, dass das Leid des anderen eine gewisse Grösse und Schwere haben muss, wie zum Beispiel Tod, Misshandlung und körperliche Leiden wie Alter, Krankheit, Nahrungsmangel, aber auch ein Mangel an Freunden, Hässlichkeit, Schwäche, Verstümmelung und ein Übel, das aus einer ursprünglich guten Situation entsteht (*Merz*, Begrenzen Moralnormen, 364). Letztendlich ist sicherlich sowohl die Grösse des Unglücks als auch die persönliche Beziehung zu dem in Not Geratenen von Bedeutung. Inwiefern es allerdings normativ zu rechtfertigen ist, dass wir eher geneigt sind, für jemanden mehr

2. Sein Schmerz, bzw. sein Leid muss weitestgehend unverdient sein³⁸⁴
3. Seine Situation könnte auch mich selbst oder einen der Meinigen treffen
4. Das erlittene Leid muss mir räumlich, zeitlich und sozial nahestehen.

Dies sind genau diejenigen Güter, auf die sich unsere wesentlichen Interessen beziehen und auf deren Erhaltung, wie oben beschrieben, unsere Moralnormen abzielen. Demnach leiden wir mit Sophia mit. In ihrer Situation werden fast alle ihre existentiellen Güter hochgradig verletzt bzw. ganz vernichtet. So wird sie gefangen gehalten, misshandelt, gewaltsam von ihren Eltern und weiteren Bezugspersonen getrennt, seelisch verletzt und zudem erhält sie nicht genügend zu essen und zu trinken. Ihre bis dahin unbeschwerten kindlichen Erwartungen an die Zukunft haben sich in panische Angst und Hoffnungslosigkeit gewandelt. Von ihrem Entführer wird sie, kantianisch gesprochen, „als blosses Objekt seiner Triebe und Allmachtsphantasien degradiert, ohne noch als Zweck an sich selbst wahrgenommen und behandelt zu werden.“³⁸⁵ Insofern wird vom Entführer der Universalisierungsaspekt des Kategorischen Imperativs nach Kant und somit Sophias Menschenwürde vollends verletzt. Damit ist das erste Kriterium für Mitgefühl, nämlich eine schlechte und leidvolle Situation, die zudem noch eine gewisse Schwere aufweist, gegeben.

Wie sieht es dagegen hinsichtlich dieses ersten Punktes mit dem Peiniger Sophias aus? Auch er ist in einer zweifellos schlechten Situation von gewisser Schwere, da infolge seiner Festnahme und Schussverletzung auch seine wesentlichen Interessen eingeschränkt und teilweise irreversibel zerstört sind. So wird er aufgrund seiner Paraplegie nie mehr laufen und auch kein erfüllendes Sexualleben mehr haben können. Je nach Schweregrad seiner Verletzung können auch die Nahrungsmittelaufnahme, spontane Atmung und Verdauung in Mitleidenschaft gezogen worden sein. Er wird für viele Jahre, vielleicht gar für den Rest seines Lebens eingesperrt

Mitleid zu empfinden bzw. ihm mehr Mitgefühl entgegen zu bringen, mit dem man in einer persönlichen nahen Beziehung steht, wird gegenwärtig intensiv diskutiert (vgl. dazu *Birnbacher*, Nahmoral und Fernmoral).

³⁸⁴ Auch hier sei darauf hingewiesen, dass wir *glauben*, die Person, die sich in einer schweren Notlage befindet *sei* unschuldig oder schuldig an ihrer Situation. So bezieht sich Nussbaum auf die soziologische Studie von Clark, die besagt, dass viele Amerikaner kein Mitgefühl mit Armen haben, da sie *glauben*, deren Armut sei durch mangelnde Anstrengung und Faulheit selbst verschuldet (vgl. *Nussbaum*, Politische Emotionen, 219). Auch in der momentan sehr aktuellen und angespannten Flüchtlingssituation mangelt es bei der Bevölkerung teilweise an Mitgefühl mit den Betroffenen, weil die Meinung vertreten wird, es handle sich zum grossen Teil um Wirtschaftsflüchtlinge, die lediglich unser Sozialsystem ausnutzen wollen, insofern sie zumindest eine Teilschuld an ihrer prekären Lage haben.

³⁸⁵ *Merz*, Begrenzen Moralnormen, 364–365.

sein, auch wenn er nicht, wie zeitweise Sophia, Hunger leiden muss. Auch er ist dauerhaft von seiner Familie und von seinen Bezugspersonen getrennt. Er befindet sich also in einer Situation, die eigentlich als äusserst bemitleidenswert empfunden werden müsste. Dennoch ist es sehr unwahrscheinlich, dass ihm Mitgefühl entgegengebracht wird. Eher das Gegenteil ist der Fall. Wir würden in seinem Fall Mitgefühl vielmehr als unangemessen zurückweisen. Offenbar ist das erste Kriterium zwar eine notwendige aber noch keine hinreichende Bedingung für die Vergabe von Mitgefühl. Sehen wir uns nun die drei weiteren Kriterien an. Jemandem muss sein Leid unverdient zugestossen sein. Ferner muss vorstellbar sein, dass auch uns bzw. einem der Unsrigen dieses Leid widerfahren könnte und dass es uns räumlich, zeitlich und sozial nahesteht. Für Sophia als auch für ihre Eltern treffen alle diese Kriterien zu. Sie tragen keinerlei Schuld an der schrecklichen Situation und für uns, als fingierte Bekannte ist es durchaus vorstellbar, dass wir selbst oder eines unserer Kinder in eine solche Situation geraten könnten. Ausserdem stehen uns die Ereignisse dieser Entführung räumlich, zeitlich als auch sozial nahe. Aus diesen Gründen leiden wir nicht nur mit Sophia, sondern auch mit ihren Eltern mit.³⁸⁶

³⁸⁶ Wie sieht es dagegen mit dem Araber aus Camus' Roman *Der Fremde* aus? Auch sein Leid und das Leid seiner Freunde und seiner Familie sind zweifellos von grosser Schwere. Schliesslich wurde ihm das Leben genommen. Auch er war schuldlos. Wenn wir ehrlich sind, müssen wir uns jedoch eingestehen, dass wir weder für den toten Araber, noch für seine Freunde oder Eltern besonders viel Mitgefühl aufbringen können. Die Handlung spielt im Algerien der 1930er Jahre. Sie steht uns weder sozial noch räumlich oder zeitlich besonders nahe. Ferner ist in diesem Buch immer nur von *dem Araber* die Rede, was es uns zusätzlich erschwert, uns in ihn, seine Freunde (die im Übrigen nur am Rande erwähnt sind) und seine Eltern (die überhaupt nicht erwähnt sind), einzufühlen. In gewisser Weise sind sowohl *der Araber* als auch die Hinterbliebenen entpersonalisiert. Der algerische Journalist und Autor Kamel Daoud brachte 2016 seinen Roman *Der Fall Mersault – eine Gegendarstellung* – heraus, in welchem er dem namenlosen Araber aus Camus' *Der Fremde* einen Namen (Moussa) und somit eine Identität und eine Geschichte verleiht. Haroun, der jüngere Bruder des Arabers erzählt sie. Es ist eine Geschichte voller Wut, Trauer, Leidenschaft und Poesie vor dem Hintergrund der algerischen Befreiungsbewegung. Daoud und somit Haroun sehen in der Nichtwahrnehmung und Nichtbeachtung des Ermordeten das klassische Verhaltensmuster des Kolonisten gegenüber dem Kolonisierten. Indem Haroun nun diese Geschichte voller Bitterkeit einem Barbesucher, als den bzw. die ich mich zu imaginieren versuche, erzählt, bekommen sowohl der Araber Moussa, sein Bruder und seine ihr Leben lang trauernde Mutter für mich nicht nur einen Namen und ein Gesicht, sondern werden geradezu zu lebendigen Figuren. So erzählt Haroun: "In Wirklichkeit waren es zwei Tote. Ja, zwei. [...] Der zweite Tote, der Ermordete, ist mein Bruder [nicht *der Araber*]" (ebd., 9–10). Er erzählt, wie er selbst als kleines Kind zu seinem grossen Bruder Moussa aufschaute. "An diesem Tag sah er [Moussa] mich, wie ich mit einem alten Reifen spielte und nahm mich auf seine Schultern. Dann forderte er mich auf, seine Ohren anzufassen, als ob sein Kopf ein Lenkrad wäre. Ich erinnere mich, wie ich vor Freude fast den Himmel berührte [...]" (ebd., 19). Diese Szene zum Beispiel verändert meine Einstellung zu dem namenlosen, nicht fassbaren Araber in Camus' Roman, denn sie zeigt ihn mir als Menschen, als grossen, fürsorglichen und liebevollen Bruder. Indem ich ihn nun nicht mehr nur als ein identitätsloses Wesen wahrnehme, sondern als einen Menschen wie Du und ich es bin, mit Regungen, Gefühlen und Emotionen, fällt es mir, als imaginierte Barbesucherin, leichter, ihm und den Seinen Mitgefühl entgegenzubringen. Ich denke, das ist ein sehr wichtiger Punkt auch hinsichtlich der zurzeit sehr aktuellen Flüchtlingssituation. Immer mehr Menschen brandmarken Mitgefühl gegenüber Flüchtlingen als Eigenschaft naiver Gutmenschen, als Eigenschaft von Träumern, die willentlich oder auch unwillentlich, ihr Land verraten oder zumindest überfordern. Als jedoch im September 2015 ein Bild um die Welt ging, welches das dreijährige, ertrunkene Flüchtlingskind Aylan Kurdi zeigte, das an einem Strand im türkischen Bodrum tot angespült wurde, löste dies europaweit grosse Bestürzung aus. Eines von unzählig vielen Flüchtlingskindern wurde

Was nun den Entführer betrifft, ist es zunächst durchaus denkbar, dass auch wir aufgrund widriger Umstände einmal angeschossen werden, ferner steht uns auch sein Leid räumlich, zeitlich und sozial nahe. Ihm unser Mitgefühl entgegen zu bringen ist dennoch schwer bis unmöglich. Demnach sind offenbar auch die Punkte drei und vier notwendige aber nicht hinreichende Kriterien für die Erteilung von Mitgefühl. Es bleibt also nur noch das zweite Kriterium, welches besagt, dass jemand weitestgehend unverschuldet in seine Notlage kommen muss, damit wir geneigt sind, ihm Mitgefühl entgegenzubringen. Was diesbezüglich Sophias Peiniger betrifft, sind seine physischen Verletzungen und die daraus folgenden erheblichen Einbussen an Lebensqualität, so unterstellen wir, selbst verschuldet und Folge seiner bis ins kleinste Detail geplanten und rücksichtslos ausgeführten Handlungen, angefangen von der Entführung des achtjährigen Mädchens, über ihren Missbrauch bis zu der auf die Polizisten gerichteten Waffe. Wir werten also die Handlungen des Entführers als moralisch zutiefst verwerflich. Dies wiederum tun wir, weil sie gegen unsere etablierten Moralnormen, wie in Kapitel B II 6.1 beschrieben und insbesondere gegen den Universalitätsanspruch des Kategorischen Imperativ nach Kant verstossen.³⁸⁷ Der eigentliche Grund für unsere Begrenzung oder gar den völligen Entzug von Mitgefühl gegenüber dem Täter besteht also darin, dass wir ihn für seine moralisch verwerflichen Taten selbst verantwortlich machen.³⁸⁸ Merz schreibt:

„Bei dieser moralischen Verurteilung kann es sich sowohl um eine begrenzte Bereitschaft handeln, mit seinem Leid zu fühlen, als auch um die partielle oder vollständige Unfähigkeit dies zu tun. Wesensgesetze dafür, bei welchen Personen und in welchen Situationen welche der beiden Varianten eintritt, kann es hier kaum geben; wohl aber lassen sich gewisse Tendenzen ausmachen.“³⁸⁹

personalisiert. Die Fokussierung auf das Kind als auch auf seine Familie führte dazu, dass sie wahrgenommen wurden als fühlende, als leidende Wesen wie Du und Ich. Das löste bei vielen Menschen Mitgefühl aus und brachte sie dazu, sich als Flüchtlingshelfer zu engagieren. Wer persönlich Flüchtlinge kennenlernt, ihnen einführend und teilnehmend zu begegnen versucht, ändert oft seine Meinung, sieht sie mit anderen Augen, sieht sie eben als Menschen mit gleichen Gefühlen und Emotionen wie wir alle sie haben, als Wesen wie Du und Ich es sind (vgl. dazu auch Kapitel B II 7ff).

³⁸⁷ Vgl. Merz, Begrenzen Moralnormen, 366.

³⁸⁸ Auch im Fall Mersault wird der Mörder festgenommen und zum Tod durch die Guillotine verurteilt. Ein wahrlich schweres Leid, womit das erste Kriterium wieder erfüllt wäre. Doch auch hier sind wir nicht geneigt, ihm Mitgefühl entgegenzubringen. Wir machen ihn für seine moralisch verwerfliche Tat, für den Mord an dem Araber verantwortlich, womit er sein eigenes Leiden auch selbst verschuldet hat. Auch hier greift das zweite Kriterium demnach nicht. Zwar war dieser Mord nicht so minutiös geplant, wie die Entführung und Misshandlung Sophias, sondern er geschah mehr oder weniger zufällig. So war ja in diesem Fall die Sonne schuld. Aber gerade das ist es, was im Fall Mersault so sehr irritiert, die Gleichgültigkeit nämlich und die fehlende reife Empathie allem und jedem gegenüber. Mersault besitzt nach Meinung des gottesfürchtigen Richters gar keine Seele und auch nichts Menschliches. Ferner zeigt er nicht die Spur an Reue (vgl. dazu Ammann, Emotionen: Was Reue erschliessen kann, S. 125–133). Das scheint ihn, uns zu entfremden, als, wie es der Richter bemerkt, unmenschliches Wesen wahrzunehmen, für welches man nur schwer Mitgefühl aufbringen kann.

³⁸⁹ Merz, Begrenzen Moralnormen, 367.

So wird wahrscheinlich im Falle Sophias der Psychiater, der sich in der Untersuchungshaft des Entführers annimmt, aufgrund seiner Einsichten in dessen entwicklungspsychologische Genese und die mögliche Disposition bei Pädophilie als auch aufgrund seiner grösseren Distanz zu den Betroffenen eher in der Lage sein, die widrigen Umstände anzuerkennen, die im Leben des Entführers zu dieser Tat geführt haben könnten und ihm daher eher Mitgefühl entgegen bringen können als Sophias Eltern dies aufgrund ihrer mangelnden psychiatrischen Expertise und vor allem aufgrund ihres unmittelbaren persönlichen Betroffenseins können.³⁹⁰

In Anlehnung an Rousseaus dritte Maxime (s. Anm. 383) möchte ich jedoch noch anmerken, das auch Personen, die dem Peiniger sehr nahestehen, wie zum Beispiel seine eigenen Eltern oder der Ehepartner, durchaus geneigt sein können, ohne das brutale Vergehen des Täters in irgendeiner Weise zu rechtfertigen, ihm eher Mitgefühl entgegenzubringen als die unmittelbar Betroffenen in ihrem unendlichen Schmerz, nimmt man doch im Lichte der (elterlichen) Liebe Menschen ganz anders wahr.³⁹¹ So geht es hier weniger um ein intellektuelles Erkennen als vielmehr um ein Anerkennen des anderen³⁹².

Beide Beispiele, sowohl das der Kindesentführung als auch das der Ermordung des Arabers in Albert Camus' Roman *Der Fremde* beschreiben schwerwiegende Gewalttaten, bezüglich derer es uns als gerechtfertigt erscheint, den Tätern trotz ihrer dadurch erlittenen Notlage unser Mitgefühl zu entziehen. Doch wie verhält es sich bei unserem alltäglichen Selbsterleben hinsichtlich unseres moralischen Beurteilens anderer? Bei genauem Hinsehen stellt man fest, dass wir unseren Mitmenschen auch bei geringeren Verstössen gegen die vorherrschenden Moralnormen unser Mitgefühl begrenzen oder ganz verweigern. So tendieren wir dazu, auch weniger mit Menschen mitzufühlen, die sich leichtere moralische Vergehen zuschulden kommen lassen wie zum Beispiel Lügen, Habgier, rücksichtslose Karrieresucht oder Neid und infolgedessen ein Übel erleiden. Im Folgenden sollen noch einmal drei Punkte näher betrachtet werden, die eine tragende Rolle für unser Verständnis von moralischem Leben und der Vergabe oder dem Entzug von Mitgefühl spielen.

³⁹⁰ Vgl. Merz, Begrenzen Moralnormen, 367.

³⁹¹ Vgl. Kapitel B II 7.4, Wahrnehmen der Menschen im Lichte elterlicher Liebe.

³⁹² Vgl. dazu Kapitel B II 4.3, *Empathie als Anerkennung durch Anteilnahme unter Rückgriff auf Gale Strawson, Stanley Cavell und Richard Moran*. Vgl. Auch Kapitel B II 7ff; Liebe als eine moralische Haltung.

6.3. Schlussfolgerungen hinsichtlich unseres Mitgefühls für Andere

1. Mitgefühl als „vernünftige Emotion“³⁹³

Die vier oben beschriebenen Kriterien, nach denen wir unser Mitgefühl gegenüber dem Täter oder Beschuldigten bemessen, sind „Überzeugungen im Sinne propositionaler und kognitiver Einstellungen, die sich auf vermeintliche Tatsachen in der Welt beziehungsweise Bewusstseinszustände anderer Menschen beziehen.“³⁹⁴ So sind wir überzeugt, dass die betreffende Person sich in einer schlechten Situation von gewisser Schwere befindet, dass ihr Leid selbstverschuldet, sie also selbst verantwortlich dafür ist (oder eben nicht), dass wir auch selbst in eine solche Situation geraten können und dass ihr Leid uns zeitlich, räumlich und sozial nahe steht. Dieses Gerüst ist dabei als ein mehrstufiges Überzeugungssystem anzusehen, das die unerlässliche Grundlage für das Entstehen von Mitgefühl bildet. Gemäss Husserl ist unser Mitgefühl „in seinssetzenden Akten fundiert, deren spezifischer Gehalt unser Mitgefühl in je unterschiedlichem Mass motiviert.“³⁹⁵ Demnach ist die Vergabe von Mitgefühl kein Akt von individueller Willkür, sondern vielmehr ein Tatbestand eines rationalen, intersubjektiven Diskurses. Mitgefühl ist also nicht nur als eine blossе Emotion anzusehen, die sich als nicht rational von unseren kognitiven und vernünftigen Akten abtrennen lässt, vielmehr handelt es sich dabei um eine „vernünftige Emotion“³⁹⁶. Nussbaum folgert daraus, dass der traditionelle Antagonismus zwischen Vernunft und Gefühl bzw. Kognition und Emotion im Falle des Mitgefühls zu abstrakten Theoriebildungsformen führt, welche der Komplexität unseres Bewusstseinslebens mit seiner engen Verbindung von kognitiven, propositionalen Einstellungen und Gefühlen nicht gerecht wird.³⁹⁷

2. Zuschreibung von Verantwortung als Voraussetzung für Mitgefühl

Von besonderer Bedeutung für unser Mitgefühl gegenüber Dritten scheint insbesondere das zweite Kriterium zu sein, also die Überzeugung, dass die notleidende Person unverschuldet in ihre Situation geriet. Dieses Kriterium besagt nichts anderes, als dass wir Menschen verantwortlich machen für die vermeintlich absehbaren Folgen ihres Tuns. Das ist bei Sophias Peiniger der Fall, insofern die Wurzel seiner Tat zwar in seinem (krankhaften) sexuellen Begehren

³⁹³ Merz, Begrenzen Moralnормen, 368.

³⁹⁴ Merz, Begrenzen Moralnормen, 368.

³⁹⁵ Merz, Begrenzen Moralnормen, 369.

³⁹⁶ Merz, Begrenzen Moralnормen, 368.

³⁹⁷ Vgl. Nussbaum, Upheavals of Thought, 304–327.

gelegen haben mag, wir aber dennoch davon ausgehen, dass er auch anders hätte handeln können und eine Verurteilung und Haftstrafe absehbar war.³⁹⁸ Aber auch auf Mersault, der den Araber zwar zufällig, infolge der grossen Hitze erschoss, trifft dies zu, sind wir doch der Meinung, dass er anders hätte handeln können und dass, wenn auch nicht unbedingt der Tod durch Guillotine, so zumindest eine Haftstrafe vorhersehbar gewesen sein müsste. Besonders stark auf den Entzug unseres Mitgefühls wirkt sich in diesem Fall die Emotionslosigkeit und Gleichgültigkeit sowie die fehlende Reue des Täters aus. Dieses Verantwortlichsein für seine Tat, das daraus resultierende Leid und die damit verbundene Verweigerung von Mitgefühl durch seine Mitmenschen hat auch Nussbaum im Blick, wenn sie schreibt: „Compassion requires, then, a notion of responsibility and blame.“³⁹⁹

Die Abhängigkeit unseres Mitgefühls von der Praxis der Zuschreibung von Verantwortung zeigt sich auch daran, dass sich neue Möglichkeiten bezüglich der Vergabe von Mitgefühl gegenüber dem Täter eröffnen können, sobald der Psychiater feststellt, dass er zum Beispiel aufgrund einer schizophrenen Psychose, anderer Persönlichkeitsstörungen, (seelischen) Missbrauch in der Kindheit etc. von Wahnvorstellungen heimgesucht wurde, die zu dieser Tat führten. Zwar würde wohl niemand so weit gehen, die Handlungen des Täters, sowohl die von Sophias Entführer als auch die Mersaults, angesichts solch neuer Erkenntnisse als gerechtfertigt einzustufen, dennoch ist es nicht nur möglich, sondern gar wahrscheinlich, solche Faktoren als verantwortungsmindernde Erklärungen anzuerkennen, die seine Tat in einem nicht ganz so dämonischen Licht dastehen lassen.⁴⁰⁰

Wie bereits erwähnt zeigt Mersault nach der Ermordung des Arabers keinerlei Zeichen von Reue, was es uns erschwert, ihm Mitgefühl entgegenzubringen. Gemäss Gaita ist Reue (remorse) eine emotionale Reaktion, in der sich die moralische Realität zeigt. So ist Reue das schmerzhaft Realisieren dessen, was man getan hat. Die Schwere eines (Gewalt)vergehens erschliesst sich dem Täter in der Regel über diese Emotion, die er empfindet und die von ihm Besitz ergreift. Dabei ist Reue mehr als nur ein „körperlicher Erregungszustand“⁴⁰¹. Die

³⁹⁸ Vgl. Merz, Begrenzen Moralnormen, 370.

³⁹⁹ Nussbaum, Upheavals of Thought, 314.

⁴⁰⁰ Vgl. Merz, Begrenzen Moralnormen, 370–371.

⁴⁰¹ Ammann, Emotionen, 126.

Unterscheidung von affektiv und kognitiv greift nicht, da beides eng miteinander verwoben ist.⁴⁰² So setzt Reue, die jemanden in Form von Gewissensbissen überkommt, mehr oder weniger voraus, dass es dem Täter bewusst ist, gegen eine Norm bzw. gegen ein Gesetz verstossen zu haben. Die fehlende Reue bei Mersault irritiert uns, denn sie lässt ihn gefühllos und nicht einsichtig erscheinen, auch wenn, wie oben bereits erwähnt, mit hoher Wahrscheinlichkeit, eine antisoziale Persönlichkeitsstörung und ein Mangel an reifer Empathie vorliegt. So wird also auch angesichts der Reue, die der Täter zeigt oder eben nicht zeigt, die Abhängigkeit unseres Mitgefühls von der Praxis der Zuschreibung von Verantwortung deutlich.

3. Mitgefühl als ein graduell variables System mit unterschiedlichen Stufen der Ausdrücklichkeit

Die beiden Beispiele und die bisher angestellten Überlegungen legen nahe, dass es sich bei der Vergabe und dem Entzug von Mitgefühl aufgrund der gegenseitigen Abhängigkeiten der vier Bedingungen um Bewusstseinsleistungen handelt, die kulturell, situativ und individuell dynamisch sind. Ändert man einen Aspekt der vier beschriebenen Kriterien, ergeben sich neue Vergabewahrscheinlichkeiten bezüglich unseres Mitgefühls.⁴⁰³ So fühlen wir mit Sophias Peiniger oder mit Mersault mit grosser Wahrscheinlichkeit eher mit, wenn es sich um unseren Bruder oder unser leibliches Kind handeln würde und er somit in einer emotionalen und genetischen Nahbeziehung zu uns stehen würde. Unser Mitleid mit den Hinterbliebenen des getöteten Arabers hält sich, wie bereits beschrieben, in Grenzen, da sie uns weder räumlich, zeitlich noch sozial nahestehen. Taucht man aber ein in das Leben des Ermordeten, lernt fiktiv seinen Bruder Haroun kennen, der uns seine Geschichte erzählt, neigen wir eher dazu, mit ihnen mitzufühlen.

Inwiefern Mitgefühl quantitativ variabel ist, erkennt man auch daran, dass uns im Alltag immer wieder Fälle begegnen, in denen wir mehr oder weniger mit den in eine Notsituation Geratenen mitfühlen. So erscheint uns ein Freund, der sich eine Schürfwunde am Knie zugezogen hat und lautstark unser Mitgefühl erheischen will eher lächerlich, obwohl es sich bei seinem Leid um eine körperliche Versehrtheit handelt, wenn auch in einem sehr marginalen Sinne. Zwischen diesem Fall und dem Fall von Sophias Entführung stehen zahlreiche Intensitätsgrade

⁴⁰² Vgl. Ammann, Emotionen, 126.

⁴⁰³ Vgl. Merz, Begrenzen Moralnormen, 372–373.

unseres Mitgefühls. Beispielsweise fühlen wir mit einer Freundin, deren Handtasche samt Geld, Schlüsselbund, Kreditkarte und Ausweis gestohlen wurde mehr mit als mit dem jungen Mann, der sich eine harmlose Schürfwunde zugezogen hat. Allerdings fühlen wir bei weitem nicht so stark wie mit Sophia und ihren Eltern mit. Solch einfache alltägliche Beispiele führen uns vor Augen, dass Mitgefühl keine statische Bewusstseinsleistung ist. Sie scheint eher eine mehrfach kognitiv fundierte, variable und graduelle Leistung zu sein, die im alltäglichen Lebensvollzug mehrere Facetten kennt.⁴⁰⁴

Die bisherigen Schlussfolgerungen implizieren jedoch nicht zwingend, dass wir ausdrücklich um die notwendigen und hinreichenden Bedingungen für die Begrenzung und Vergabe von Mitgefühl wissen oder dieses gar bewusst steuern. Besonders bei sehr schwerwiegenden Fällen in denen existentielle Güter und die notwendigen Bedingungen für ein gutes Leben betroffen sind, müssen wir gar nicht darüber diskutieren oder nachdenken, ob wir Mitgefühl vergeben oder nicht. So wird ein hungerndes Kind meist intuitiv und selbstverständlich bemitleidet, genauso wie für Sophias Entführer intuitiv und spontan kein Mitgefühl aufgebracht wird. Vor allem in solchen Extremsituationen liegen die oben erörterten Voraussetzungen für Mitgefühl implizit und unreflektiert vor. Insofern spielen in unserer alltäglichen Lebenspraxis bei der Vergabe oder dem Entzug von Mitleid letztendlich moralische Konventionen und habitualisierte Überzeugungen eine grosse Rolle, die uns in der fraglichen Situation keineswegs bewusst sein müssen⁴⁰⁵ und die durchaus subjektiv sein können.

Dagegen entziehen wir unser Mitgefühl einer Person gegenüber dann explizit und aktiv, wenn deren Schuld nur schwer zu beurteilen ist bzw. sich die moralische Schwere dieser Schuld nicht von selbst versteht, sondern der ausdrücklichen Erklärung bedarf. Aber auch wenn die Schuld eines anderen so schwer erscheint, dass sich Vergeltungs- und Rachebedürfnisse in uns regen, entziehen wir dieser Person unser Mitgefühl aktiv.⁴⁰⁶ Ebenso sind wir bei fehlender und ausbleibender Reue des Täters, wie im Falle Mersault, mit der Vergabe von Mitleid zurückhaltend.

⁴⁰⁴ Vgl. Merz, Begrenzen Moralnormen, 373.

⁴⁰⁵ Vgl. Merz, Begrenzen Moralnormen, 374.

⁴⁰⁶ Vgl. Merz, Begrenzen Moralnormen, 374.

6.4. Ist es moralisch vertretbar, anderen unser Mitgefühl aufgrund differierender vorherrschender Moralnormen zu entziehen?

Anhand der vorangegangenen Überlegungen konnte aufgezeigt werden, dass Mitgefühl nicht nur ein diffuses Gefühl, sondern eine „vernünftige Emotion“ ist. Kognition und Affekt sind dabei nicht voneinander zu trennen, sondern bilden vielmehr ein Konglomerat. Sowohl der mögliche hemmende Einfluss unserer Moralität auf unser Mitgefühl als auch dessen vier notwendige und hinreichende Bedingungen spielen eine tragende Rolle bei dessen Vergabe oder Entzug. Diese Bedingungen sind dabei jedoch ebenso fehlbare wie falsifizierbare Überzeugungen hinsichtlich der situationsspezifisch bedeutsamen Gegebenheiten unserer Umwelt und der Situation derjenigen Personen, die uns umgeben und mit denen wir fühlen. Sobald sie sich als irrtümlich oder falsch erweisen, ändert sich auch unser Mitgefühl. Demnach scheint Mitgefühl stark durch unsere – mehr oder weniger gut begründeten – Meinungen, Erfahrungen und Überzeugungen verursacht zu sein⁴⁰⁷ und ist somit sozial-, kultur- und altersabhängig. Umfasst Mitgefühl aber nicht mehr, so mag man sich fragen, als das Aufgehen in diesen Bedingungen, Erfahrungen und Überzeugungen? Handelt es sich beim Mitgefühl im Sinne von Mitleid mit anderen nicht auch um eine Bewusstseinsleistung, die über dieses Überzeugungssystem hinausgeht, insofern ihm ein spezifisch emotionales Element anhaftet? Entgegen den Hauptströmungen der mitleidskritischen Tradition, die derartige Gefühle strikt von unseren rationalen Überzeugungen abzugrenzen versucht, lässt sich in der aktuellen mitleidsbefürwortenden Moraltheorie, als eine deren prominentesten Vertreterinnen Martha C. Nussbaum zu nennen ist, eine entgegengesetzte Tendenz beobachten, welche rationale Überzeugungen, wie Nussbaum zuletzt auch in ihrem 2016 erschienenen Buch *Politische Emotionen* schreibt, als hinreichende Erklärung dessen einstuft, was wir als Mitleid bezeichnen.⁴⁰⁸ Demzufolge wäre nach Nussbaum Empathie zwar eine Zugabe zu unseren rationalen Überzeugungen, die unser Mitleid fördern kann und daher auch zu begrüßen wäre, eine notwendige Bedingung für Mitleid stellte Empathie jedoch nicht dar.⁴⁰⁹

⁴⁰⁷ Vor allem einseitig emotionalisierende Darstellungen von Ereignissen und Gewalttaten durch mediale Berichterstattung, Film und Literatur tragen oft erheblich zu einem verminderten Mitgefühl gegenüber mutmasslichen Tätern bei. Auf der anderen Seite können emotionalisierende Berichte aber auch, wie im Falle des Bildes des ertrunkenen Flüchtlingskindes, unser Mitgefühl erzeugen.

⁴⁰⁸ Vgl. Merz, Begrenzen Moralnormen, 374–375, Nussbaum, Upheavals of Thought, 326–333, Nussbaum, Politische Emotionen, 223–237.

⁴⁰⁹ Hier wird die wichtige Frage aufgeworfen, inwiefern Empathie unsere moralisch relevanten Handlungen und die Vergabe von Mitgefühl beeinflusst. Gemäss Nussbaum ist Empathie die Fähigkeit, „sich die Situation seines Gegenübers vorzustellen und dessen Perspektive einzunehmen“ (Nussbaum, Politische Emotionen, 222). Ihrer Meinung nach können wir z. B. sicher sein, dass Tiere in der fabrikmässigen Nahrungsmittelherstellung leiden,

Diese deskriptiv-analytische Diagnose, wirft nun aber die normative Frage auf, ob bzw. inwiefern die Minderung von Mitgefühl moralisch zu rechtfertigen sei, zumal diese Reaktion ja so weit gehen kann, den anderen gar nicht mehr als zu bemitleidendes Wesen anzusehen und anzuerkennen, sondern sich gar noch über das ihm widerfahrene Leid zu freuen. Als drei der prominentesten Beispiele unter vielen anderen seien hier die weltweiten Jubelrufe nach dem Tod Saddam Husseins, Osama bin Ladens oder Muammar al-Gaddafis zu nennen.⁴¹⁰ Hier stellt sich doch eindeutig die Frage, ob derartige Reaktionen den moralisch Kritisierten nicht jegliche Menschlichkeit und die daraus folgenden Ansprüche auf Würde, Anerkennung und (Selbst)achtung verwehrt werden, die wir uns selbst zusprechen und einfordern.⁴¹¹ Allerdings lässt sich dagegen die pure Erleichterung angesichts der Tatsache, dass diese Person nun nicht mehr in der Lage ist, anderen Schaden zuzufügen, durchaus moralisch rechtfertigen. Denn diese Erleichterung richtet sich nicht gegen die verwerflich handelnde Person, sondern gegen die Tat an sich und ihre verheerenden Folgen und somit letztlich auf das Wohl derer, die unter diesen Taten zu leiden haben. Dieser Gedankengang entspricht exakt dem Grundzug der evangelischen Ethik, dem eine radikale Entmoralisierung des Handelns zugrunde liegt.

Wie aber verhält es sich nun mit unseren alltäglichen Fällen von Schadenfreude, Genugtuung oder auch nur blosser Gleichgültigkeit gegenüber dem Leiden desjenigen, dessen Verhalten wir moralisch kritisieren? All diese Reaktionsweisen auf moralisch fragwürdiges Verhalten scheinen die Unterstellung vorauszusetzen, dass es eine Person verdiene, für ihr Leid nicht so bemitleidet zu werden, wie wir es sonst ohne zu zögern täten. Dies wirft allerdings die Frage auf, ob ein Mensch allein aufgrund seines Menschseins einen unverlierbaren Anspruch darauf hat, als verantwortungsfähiges, jedoch auch von anderen Personen abhängiges und verletzbares Wesen anerkannt zu werden und somit für seine Not Mitgefühl zu bekommen. Im Umkehrschluss hiesse dies, dass es eine moralische Pflicht zum Mitgefühl mit unseresgleichen gäbe. Lässt sich jedoch eine solche Pflicht wirklich schlüssig begründen?⁴¹² Ich würde eher sagen, dass diejenigen Personen, die anderen ihr Mitleid, selbst in höchster Not, aufgrund

ohne dass wir dabei die Perspektive eines Huhnes oder Schweines einnehmen. Es reicht, dass wir uns „irgendwie klarmachen“, dass sie sich in einer „schlimmen Lage“ befinden und leiden (*Nussbaum*, Politische Emotionen, 224–225). Aus diesem Grunde ist Empathie für sie zwar keine notwendige Bedingung für Mitgefühl, kann aber oftmals sehr hilfreich sein (Vgl. *Nussbaum*, Politische Emotionen, 222–225).

⁴¹⁰ Vgl. *Merz*, Begrenzen Moralnormen, 376.

⁴¹¹ Vgl. *Merz*, Begrenzen Moralnormen, 376.

⁴¹² Vgl. *Merz*, Begrenzen Moralnormen, 337.

moralischer Verurteilung ihrer Handlungen entziehen, den von ihnen Kritisierten viel ähnlicher sind, als sie es letztendlich wahrhaben wollen. Die Ausgangsfrage ob unsere Moralnormen, wie sie in Kapitel B II 6.1 im Sinne Jürgen Habermas als informelles Regelsystem zur Koordinierungen unserer Handlungen definiert wurden, unser Mitgefühl begrenzen, muss nach diesen Ausführungen klar mit Ja beantwortet werden.

Im Folgenden soll daher diesem Habermas'schen Moralitätsbegriff ein an den späten Ludwig Wittgenstein angelehnter Moralitätsbegriff als Alternative gegenübergestellt werden.

7. Liebe als eine moralische Tätigkeit – Die Grammatik der Wittgensteinschen Moralphilosophie

In seiner Dissertation *Emotionen – Seismographen der Bedeutung. Ihre Relevanz für eine christliche Ethik* kann Christoph Ammann zeigen, dass Emotionen in ethischen Kontexten im Allgemeinen erkenntniserschliessenden Charakter haben können. So stellt er verschiedene philosophische Positionen vor, deren Rezeption auch aus der Sicht einer christlichen Ethik, wie in Kapitel B I 1.2.3 beschrieben und in den Kapiteln B IIIff anhand einiger Bibelstellen, vor allem hinsichtlich Kinder, weiter vertieft werden soll, von Interesse ist. All diesen Positionen ist gemeinsam, dass bestimmten Emotionen eine wichtige Rolle im Prozess der moralischen Erkenntnis und Orientierung zukommt und dass sie eine Form des Philosophierens praktizieren, welche stark vom therapeutischen Philosophieverständnis des späten Wittgenstein beeinflusst ist.⁴¹³

Im Folgenden werden nun vier MoralphilosophInnen in der Fluchtlinie des späten Wittgenstein vorgestellt: Cora Diamond, die in ihrer Aufsatzsammlung *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy, and the Mind* eben den realistischen Geist dem metaphysischen Geist gegenüberstellt, die Schriftstellerin und Philosophin Iris Murdoch (1919 – 1999), die ihre

⁴¹³ Nähere Ausführungen zu Wittgensteins Begriffen der Grammatik und der Therapie finden sich unter: *Tarras, Philosophie grammatisch betrachtet*. So finden sich Ausdrücke wie z. B. Beulen, Krankheit, Verwirrung, Therapie oder Behandlung, d. h. Ausdrücke, die den Wortfeldern der Medizin oder Psychologie entstammen, seit den 1930er Jahren vermehrt in Ludwig Wittgensteins Schriften. Dieses therapeutische Vokabular begegnet vor allem im Rahmen metaphilosophischer Überlegungen. Mit ihm beschreibt Wittgenstein die *Tätigkeit* des Philosophierens. So schreibt er selbst: „Der Philosoph behandelt eine Frage wie eine Krankheit“ (PU 255).

philosophischen Arbeiten, in denen sie sich unter anderem auch auf Cavell bezieht, in erster Linie in den Büchern *The Sovereignty of Good*; *The Fire and the Sun: Why Plato Banished the Artists*; *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature* und *Metaphysics as a Guide to Morals* beschreibt und im Übrigen mit ihren Thesen Cora Diamond sowie die beiden Moralphilosophen Raimond Gaita (*A Common Humanity. Thinking about Love, Truth and Justice* und *Good and Evil. An absolute conception*) sowie Christopher Cordner (*Ethical Encounter. The Depth of Moral Meaning*), auf die ich nun eingehen werde, inspirierte.

7.1. Die Grenzen der metaphysischen Denkweise bei Cora Diamond

Die Wittgenstein-Interpretin Cora Diamond steht in Opposition zu Fragen wie: *Welche Bedingungen müssen erfüllt sein, dass ich verpflichtet bin, (z. B.) Mitleid zu geben? Was muss der Fall sein, um Mitleid oder eben kein Mitleid zu empfinden?* Oder: *Wie ist es überhaupt möglich, dass...?*, die das Kennzeichen metaphysischer Argumentationsweise sind und hauptsächlich die obige Diskussion bezüglich Empathie und Mitleid bzw. Mitgefühl geleitet haben. Sie stellt in ihrer Aufsatzsammlung *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy, and the Mind* eben diesen realistischen Geist dem metaphysischen (metaphysical spirit) als Alternative gegenüber. Der metaphysical spirit als Leitfigur der traditionellen Philosophie bestimmt bis in die Gegenwart hinein die vermeintlich metaphysikfreie, positivistische, analytische Philosophie. Die Ablehnung dieser metaphysischen Denkweise steht für Diamond im Zentrum von Wittgensteins philosophisch therapeutischen Projekt. So ist metaphysisches Denken daran interessiert zu eruieren, wie die Dinge sein sollen und nicht daran, wie sie wirklich sind. Dieses Streben nach einer obersten Ordnung und Verallgemeinerung führt ihrer Meinung nach dazu, dass Lebensweisen in ihren besonderen Kontexten aus dem Blick geraten.⁴¹⁴ Diese Einsicht gründet in der Aussage Wittgensteins: „Denk nicht, sondern schau!“⁴¹⁵ So schreibt Wittgenstein hinsichtlich der metaphysischen Denkweise, die er unter anderem auf eine „begrifflich-lebenspraktische Unsicherheit“⁴¹⁶ zurückführt – wie zum Beispiel jene, ob Säuglinge mit schweren irreversiblen neurologischen Schäden als Menschen bezeichnet werden sollen und wir infolgedessen verpflichtet sind, ihnen Empathie oder Mitleid entgegen zu bringen oder nicht⁴¹⁷ – von der er seine eigene abhebt:

⁴¹⁴ Vgl. Ammann, Emotionen, 162; vgl. auch Ammann, Emotionen, 150–170.

⁴¹⁵ Wittgenstein, PU 66.

⁴¹⁶ Ammann, Emotionen. 163.

⁴¹⁷ So fragen Warren und Singer nach den Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit etwas als Mensch zählt.

„Philosophen haben ständig die naturwissenschaftliche Methode vor Augen und sind in unwiderstehlicher Versuchung, Fragen nach der Art der Naturwissenschaften zu stellen und zu beantworten. Diese Tendenz ist die eigentliche Quelle der Metaphysik und führt den Philosophen in vollständiges Dunkel. Ich möchte hier sagen, dass es niemals unser Anliegen sein kann, irgendetwas auf irgendetwas zurückzuführen oder irgendetwas zu erklären. Philosophie ist wirklich rein deskriptiv.“⁴¹⁸

So sind seiner Meinung nach die Ergebnisse der traditionellen Philosophie „die Entdeckung irgendeines schlichten Unsinns und Beulen, die sich der Verstand beim Anrennen an die Grenze der Sprache geholt hat.“⁴¹⁹ Ziel der Philosophie muss aber sein, „der Fliege den Ausweg aus dem Fliegenglas [zu] zeigen.“⁴²⁰

7.2. Loving Attention bei Iris Murdoch

Iris Murdoch, vertritt die Position, dass es in der Moralphilosophie nicht in erster Linie darum gehen darf, moralische Prinzipien zu entwickeln und zu begründen, sondern vielmehr darum, Menschen das Phänomen Moral näher zu bringen und verständlich zu machen. Dabei entwickelt sie ihre Moralphilosophie in Anlehnung an diejenige Platons und in Abgrenzung an die zu ihrer Zeit vorherrschende angloamerikanische Moralphilosophie eines Stuard Hampshire oder Richard Hare, indem sie versucht, die alltägliche moralische Praxis von Menschen zu erhellen und ein realistisches, von Liebe getragenes Bild moralischen Lebens zu zeichnen. Ihre Philosophie baut auf einer Tätigkeit auf, die dem Bereich der imaginativen Empathie zuzuordnen ist und die sie „loving attention“ nennt. Loving attention ist ein Schlüsselbegriff in Murdochs Moralphilosophie. Er bezeichnet die möglichst objektive Wahrnehmung einer anderen Person, die von Fairness und Liebe geleitet ist.⁴²¹

„Moral philosophy is the examination of the most important of all human activities, and I think, that two things are required of it. The examination should be realistic. Human nature, as opposed to the nature of other hypothetical spiritual beings, has certain discoverable attributes, and these should be suitably considered in any discussion of morality. Secondly, since

⁴¹⁸ Wittgenstein, das blaue Buch, 39.

⁴¹⁹ Wittgenstein, PU, 119.

⁴²⁰ Wittgenstein, PU, 309; vgl. dazu Kogge/Griessecke, Ein Arbeitsprogramm, 125: „Diese Bemerkung, die Wittgenstein immer wieder an verschiedenen Stellen seiner Manu- und Typoskripte eingesetzt hat, entfaltet ihre Bedeutung, wenn man weiss, dass ein Fliegenglas eine Art Glockenform besitzt mit einer Öffnung unten. Genau dieser Ausweg, der als Eingang ganz unproblematisch war, bleibt der Fliege, deren schematische Bewegungs- und Fluchtrichtungen nach oben oder zur Seite gehen, unzugänglich, solange sie sich nicht von ihrer vorgeprägten Aktionsweise löst und – gegen ihren Trieb – die Richtung einschlägt, aus der sie gekommen ist. Eine solche Umwendung, die aus der Panik eines Gefangenseins erlöst, befreit tatsächlich aus einer Unruhe, löst tatsächlich aus scheinbarer Aporie und kann deshalb in einem gewissen Sinne als eine Therapie verstanden werden.“

⁴²¹ Plüss, Empathie, 80.

*an ethical system cannot be merely analysis of ordinary conduct, it should be a hypothesis about good conduct and how this can be achieved.*⁴²²

Moralphilosophie soll also aufzeigen, auf welche Art und Weise sich Menschen in moralischer Hinsicht verändern und wie Menschen besser oder gut werden können.⁴²³ Im Zentrum stehen somit die Fragen:

*„What is a good man like? How can we make ourselves morally better? Can we make ourselves morally better? These are questions the philosophers should try to answer.”*⁴²⁴

Um diese zu beantworten, muss zuerst definiert werden, was das Wesen des Menschen ausmacht. Nach Murdoch ist der Mensch eben kein freies, selbstbewusstes und unabhängiges Wesen, wie ihn die traditionelle Philosophie sieht. Ihrer Meinung nach wird das menschliche Verhalten oft von unbewussten Wünschen und Bedürfnissen bestimmt, so dass der Mensch nicht einfach frei handeln kann.⁴²⁵ Da unbewusste Wünsche, Emotionen und Phantasien unser Verhalten genauso prägen wie unsere bewussten und rationalen Überlegungen, müssen diese auch in der moralphilosophischen Reflexion berücksichtigt werden.⁴²⁶ Die Moralphilosophie

⁴²² Murdoch, *The Sovereignty of Good*, 76.

⁴²³ Vgl. Murdoch, *The Sovereignty of Good*, 75–103: Da Iris Murdoch in ihren Arbeiten nicht nur danach fragt, was ein guter Mensch denn sei, sondern auch Möglichkeiten aufweist, wie sich Menschen in moralischer Hinsicht verändern und verbessern können, sind ihre Arbeiten auch von moralpädagogischen Interesse. So sind für Murdoch die Betrachtung guter Kunst, das Hören inspirierender Musik, das Betrachten der Schönheiten der Natur oder auch die Kontemplation der Idee des Guten durchaus Möglichkeiten, wie Menschen ihren Egoismus überwinden und so zu moralisch besseren Menschen werden können. So kann ihre Moralphilosophie eine wertvolle Inspiration sein, wenn es darum geht, in Schule und Unterricht moralische Sensibilität und Engagement zu fördern (Plüss, Empathie, 81).

⁴²⁴ Murdoch, *The Sovereignty of Good*, 33.

⁴²⁵ Vgl. Murdoch, *The Sovereignty of Good*, 33.

⁴²⁶ Interessant sind in diesem Zusammenhang auch die Ausführungen des Anthropologen und Evolutionsbiologen Carel van Schaik und des Historikers Kai Michel, *Das Tagebuch der Menschheit*, 28–33: Aus evolutionsbiologischer Sicht werden drei menschliche Naturen identifiziert. Zur ersten Natur zählen unsere angeborenen Gefühle, Emotionen und Vorlieben, zu denen Empathie genauso wie z. B. Eifersucht gehören. Sie haben sich über hunderttausende von Jahren entwickelt, steuerten das Zusammenleben kleiner Jäger- und Sammlergruppen und implizierten eine Art natürliche Moral, die das zwischenmenschliche Miteinander regelt. In den prähistorischen Lebenswelten, in welchen sich die menschliche Evolution vollzog, waren diese Gefühle und Intuitionen das Navigationssystem, mit dem der Alltag gemeistert werden konnte. Zu unserer zweiten Natur zählen Sitten und Gebräuche sowie Regeln des Anstands, der Höflichkeit und der guten Manieren, die von Gruppe zu Gruppe variieren können und somit mit der Zeit erst erlernt werden müssen bevor sie internalisiert werden, während unsere dritte Natur die Vernunftnatur ist, also diejenigen kulturell verankerten Maximen und Praktiken, welchen wir aufgrund einer weitgehend bewussten Rationalität folgen. Auch diese können teilweise internalisiert werden, allerdings erst auf einer späteren Stufe. Diese zweite und dritte Natur wurde ab der Zeit der sesshaftwerdung vor etwa 12.000 Jahren immer wichtiger. Gemäss dem Evolutionsforscher Joseph Bulbulia sind aber „sesshafte Siedlungsgemeinschaften, Königreiche und andere Institutionen der Neuzeitmenschen als Evolutionsprojekte so jung, dass wir zu ihnen noch keine zuverlässigen intuitiven Gewissheiten entwickeln können“, weshalb wir manchmal das unterschwellige Gefühl haben, in einer verkehrten Welt zu leben (Bulbulia et al., *The Cultural Evolution*, 398). So sind diese beiden Naturen „kulturelle Produkte“, die zwar unser Überleben sichern, uns aber kaum glücklich

muss sich deshalb sowohl mit der Frage auseinandersetzen, was denn eine moralische Lebensführung auszeichnet als auch damit, wie moralische Prinzipien gerechtfertigt werden können. Ohne bestimmte moralische Prinzipien aus den Augen zu verlieren und sich daran zu orientieren, ist es wichtig zu erkennen, wie Menschen die Wünsche und Bedürfnisse anderer wahrnehmen und diese mit ihren eigenen Bedürfnissen koordinieren. Es ist demnach essentiell, bestimmte Haltungen, Fähigkeiten und Fertigkeiten auszubilden, die es uns ermöglichen, ein moralisches Leben zu führen. So wird der gerechte Mensch, der von Fairness und Liebe geleitet wird, die Welt anders wahrnehmen und sich eher auf moralisch angemessene Weise verhalten, als der egoistische Mensch.⁴²⁷

„The selfish, self-interestedly, casual or callous man sees a different world from that which the careful, scrupulous, benevolent, just man sees; and the largely explicable ambiguity of the words here conveys the essence of the concept of the moral.“⁴²⁸

Demnach ist moralisches Fehlverhalten weniger die Folge des Fehlens oder der Unkenntnis moralischer Prinzipien, sondern vielmehr die Folge von Gedankenlosigkeit oder einer Wahrnehmung, die, infolge unscharfen Sehens und Erkennens der Bedürfnisse anderer, der gegebenen Situation nicht angemessen ist. Loving attention – und damit komme ich wieder zum Ausgangspunkt zurück – ist für Murdoch eine Tugend, die sich Menschen aneignen, die sie einüben sollten. Was aber ist genau unter loving attention zu verstehen? Murdoch schreibt in *Sovereignty of Good*:

„I have the word loving attention, which I borrow from Simone Weil, to express the idea of a just and loving gaze directed upon an individual reality. I believe this to be the characteristic and proper mark of the active moral agent.“⁴²⁹

Loving attention kann demnach als das Bemühen bezeichnet werden, andere Menschen und die Welt auf liebende und faire Art und Weise wahrzunehmen. Das heisst, wir werden befähigt andere so sehen wie sie wirklich sind, mit all ihren Bedürfnissen, Gefühlen, Emotionen und Wünschen und nicht so, wie wir sie gerne hätten. Dabei gehen wir von einer emotionalen

machen können. Da sie nur „Ersatzlösungen“ sind, „befriedigen sie unsere eigentlichen Bedürfnisse, die aus einer längst vergangenen Welt stammen, allenfalls partiell“ (*Van Schaik/Michel, Das Tagebuch der Menschheit*, 33).

⁴²⁷ Vgl. Plüss, *Empathie*, 81–82.

⁴²⁸ Murdoch, *Metaphysics*, 177.

⁴²⁹ Murdoch, *The Sovereignty of Good*, 33.

Betroffenheit dem Individuum gegenüber aus, welche uns als Basis ethischen und moralischen Handelns dient. Loving attention ermöglicht es uns also, andere Menschen als eigenständige Individuen wahrzunehmen.

Murdoch, die stark durch Sigmund Freud geprägt wurde, geht davon aus, dass der Mensch primär selbstbezogen denkt und handelt. Deshalb falle es ihm schwer, andere Menschen und Situationen objektiv und ohne Rückbezug auf eigene Wünsche und Bedürfnisse wahrzunehmen. So wird der Mensch ihrer Meinung nach von natürlichen Grundenergien (Triebe, Wünsche, Bedürfnisse) angetrieben, weshalb er immer wieder um sich selbst kreise und mehr oder weniger in sich selbst eingeschlossen bleibe.⁴³⁰ Die Phantasie, so Murdoch, sei stärker als die Vernunft. Insofern müsse der Mensch sich anstrengen, wenn er die Welt objektiv wahrnehmen will.

„The chief enemy of excellence in morality is personal fantasy: the tissue of self-aggrandizing and consoling wishes and dreams which prevents one from seeing what is there outside one [...]. It is a task to come and to see the world as it is.“⁴³¹

Auch unser Wille ist für Murdoch, eben oft nicht frei, sondern Ausdruck unserer selbstbezogenen Wünsche und Bedürfnisse.⁴³² Da die Motive unserer Willensentscheidungen meist unbewusst sind, kann der Wille uns auch nicht helfen, unseren egozentrischen Standpunkt zu überwinden. Im Gegensatz zu Kants Konzeption von Moral, in welcher der Wille eine herausragende Position hat⁴³³, beruht für Murdoch das Führen eines moralischen Lebens vorrangig

⁴³⁰ Vgl. Murdoch, *The Sovereignty of Good*, 126.

⁴³¹ Murdoch, *Existentialists and Mystics*, 347.

⁴³² Vgl. Murdoch, *Existentialists and Mystics*, 347.

⁴³³ Vgl. dazu Kapitel B I 1.3ff. Kant ist der Ansicht, dass alles Handeln einer Person von dem abhängt, was nicht mehr Eigenschaft einer Person ist, nämlich vom Willen. „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außerhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.“ (Kant, *GMS*, 393). Mit diesen Worten sagt er nun nichts anderes, als dass der Wille einen absoluten Wert in sich hat. Dabei spielt es keine Rolle, ob die Handlung letztendlich auch zum Erfolg führt und Nutzen bringt. Es kann einer Handlung aber auch umgekehrt nie genau angesehen werden – und sei sie auch noch so heroisch und segensbringend – ob es nicht einen geheimen Antrieb für sie gegeben hat. Vielleicht ist sie ja aus Selbstliebe, Eitelkeit, Gewinnsucht oder purem Mitleid geschehen. All dies wären Neigungen der Menschen, „die den Wert einer Handlung nicht ausmachen können“ (Schweidler, *Immanuel Kant: die Pflicht*, 92). Was uns Menschen aber von allen anderen Wesen abhebt, ist die Vernunft. Ein guter Wille muss daher immer von der Vernunft geleitet sein. Da aber die Vernunft sich nicht auf Erfahrung gründen kann, ist sie nicht empirisch und somit a priori. Wäre nämlich Erfahrung die Grundlage der Vernunft und somit auch die Grundlage des uns innewohnenden moralischen Gesetzes, wäre dieses ja zufällig und könnte nicht allgemein auf den Willen eines jeden vernünftigen Wesens zutreffen.

eben nicht auf unserer Willenskraft, sondern auf einem tiefgreifenden und langwierigen Prozess, den sie mit dem Begriff „unselfing“ umschreibt.

„Chance of being, metanoia, is not brought about by straining and willpower, but by a long deep process of unselfing.“⁴³⁴

Der Begriff unselfing bezeichnet dabei das Bemühen, aufbauend auf der Fähigkeit des loving attention, die Selbstbezogenheit zu überwinden.⁴³⁵ Was genau ist aber unter unselfing zu verstehen und in welchem Verhältnis zueinander stehen diese beiden Fähigkeiten? Murdoch veranschaulicht dies an folgendem Beispiel:

„A mother, whom I shall call M, feels hostility toward her daughter-in-law, whom I shall call D. M finds D a good-hearted girl, but while not exactly common certainly unpolished and lacking in dignity and refinement. D is inclined to be pert and familiar, insufficiently ceremonious, brusque, sometimes positively rude, always tiresomely juvenile. M does not like D's accent or the way D dresses. M feels that her son has married beneath him. Let us assume for the purposes of the example that the mother, who is a very correct person, behaves beautifully to the girl throughout, not allowing her real opinion to appear in any way.“⁴³⁶

Die Philosophin beschreibt hier eingängig, wie M ihre Schwiegertochter D wahrnimmt und wie sie dann diese Wahrnehmung aufgrund von unselfing verändert. So unterzieht M ihr schlechtes Bild von D einer kritischen Prüfung, indem sie sich auf sich selbst bestimmt. M wird beschrieben als eine „intelligent and well-intentioned person, capable of self-criticism, capable of giving just and careful attention to an object which confronts her.“⁴³⁷ Dank dieser Tugenden gelingt es M nun, sich selbst zu reflektieren und im Zuge dieser inneren Tätigkeit zu realisieren, dass sie D deshalb nicht objektiv wahrnimmt, weil sie zu stark von ihren eigenen Wünschen und Bedürfnissen geprägt ist. So entspringt ihre Abneigung gegen D ihrer Angst, ihren Sohn an diese zu verlieren. Sie tut sich schwer, zu akzeptieren, dass ihr Sohn eine andere Frau liebt und sich von ihr abwendet. Indem M nun einsieht, dass ihre Wahrnehmung D gegenüber verzerrt ist, kann sie loslassen und D als eigenständiges Wesen betrachten. Es gelingt ihr nun, D mit anderen Augen, unabhängig von ihren eigenen Wünschen und Phantasien so zu

⁴³⁴ Murdoch, *Metaphysics*, 54.

⁴³⁵ Vgl. Plüss, *Empathie*, 84, die in Anmerkung 132 auf Conradi verweist, der 1999 in seinem Nachruf zum Tode Murdochs darauf hinweist, dass die Philosophin in ihrem Denken nicht nur von christlichen, sondern auch von buddhistischen Ideen inspiriert wurde. Inwiefern auch diese buddhistischen Konzepte ihre Philosophie, insbesondere das Konzept des unselfing beeinflusst haben, müsste genauer untersucht werden.

⁴³⁶ Murdoch, *The Sovereignty of Good*, 16.

⁴³⁷ Murdoch, *The Sovereignty of Good*, 17.

sehen, wie sie wirklich ist. Diesen Prozess, der von dem Bemühen getragen ist, andere mit einem von Fairness, Liebe und Fürsorge getragenen Blick zu sehen, bezeichnet Murdoch als *unselfing*.

*„Moral change comes from loving attention to the world whose natural result is a decrease in egoism through an increased sense of reality, of primarily other peoples, but also other things.“*⁴³⁸

Unselfing ist demnach eine Art moralischer Wandel, der durch die aufmerksame und liebende Wahrnehmung anderer Personen und durch Selbstreflexion herbeigerufen wird.⁴³⁹

Diese Ausführungen legen nahe, dass es sich bei loving attention um eine Form von imaginativer Empathie handelt. So stellt loving attention genau wie die imaginative Empathie bei Peter Goldie und John Deigh einen Prozess dar, der es einem ermöglicht, seine egozentrische Perspektive zu überwinden und andere Personen als getrenntlebende Individuen wahrzunehmen.⁴⁴⁰ Loving attention – manchmal spricht Murdoch auch einfach von Liebe – ist demnach eine moralische Haltung, die das Zentrum unserer moralischen Lebensführung ausmacht.

*„Love is the extremely difficult realisation, that something other than oneself is real.“*⁴⁴¹

Zu lieben heisst demnach erkennen, dass andere Menschen genauso real sind wie man selbst, dass sie genauso Menschen sind wie Du und Ich. Lieben ist eine moralische Haltung und Tätigkeit und ein lebenslanger Prozess.

Im Folgenden sollen nun verschiedene Arten von Liebe dargestellt und an Beispielen diskutiert werden.

7.3. Wahrnehmen der Menschen im Lichte der Liebe bei Raimond Gaita

Gaita schildert zu Beginn von *A Common Humanity. Thinking about Love, Truth and Justice* eine Episode, die er selbst erlebt hat und die ihn sehr beeindruckt hat. Schauplatz ist eine

⁴³⁸ Murdoch, *The Sovereignty of Good*, 70.

⁴³⁹ Vgl. Murdoch, *The Sovereignty of Good*, 64.

⁴⁴⁰ Vgl. dazu die Ausführungen zu Peter Goldie in Kapitel B II 5.1 und John Deigh in Kapitel B II 5.2.

⁴⁴¹ Murdoch, *Existentialists and Mystics*, 215.

Psychiatrie mit vielen schwerkranken Menschen, wobei einige von ihnen bereits mehr als dreissig Jahre hier leben.

„The patients were judged to be incurable and they appeared to have irretrievably lost everything which gives meaning to our lives. They had no grounds for self-respect insofar as we connect that with self-esteem; or, none which could be based on qualities or achievements for which we could admire or congratulate them without condescension. Friends, wives, children and even parents, if they were alive, had long ceased to visit them. Often they were treated brutally by the psychiatrists and nurses. A small number of psychiatrists did, however, work devotedly to improve their conditions. They spoke, against all appearances, of the inalienable dignity of even those patients. I admired them enormously [...]. One day a nun came to the ward. In her middle years, only her vivacity made an impression on me until she talked to the patients. Then everything in her demeanour towards them – the way she spoke to them, her facial expressions, the inflexions of her body – contrasted with and showed up the behaviour of those noble psychiatrists. She showed that they were despite, their best efforts, condescending, as I too had been. She thereby revealed that even such patients were, as the psychiatrists and I had sincerely and generously professed, the equals of those who wanted to help them; but she also revealed that in our hearts we did not believe this.“⁴⁴²

Diese eindrückliche Schilderung Gaitas ist weit mehr, als eine Illustration einer bestimmten Begebenheit in einer Psychiatrie. Sie ist mehr, als die blossе Illustration von abstrakten Thesen. Vielmehr ist die Schilderung solch konkreter Situationen wie dieser der eigentliche Nährboden für Gaitas Erforschung der Moral. Wie bereits Wittgenstein in seinen PU eindrücklich zeigt, wird in solch vermeintlich einfachen Schilderungen und Erzählungen die gesamte Komplexität der menschlichen Lebensweise deutlich, welche allein auf der Theorieebene in keins-ter Weise adäquat zu erbringen ist.⁴⁴³ Ausschlaggebend ist hier, dass die Liebe der Nonne und das uneingeschränkte Menschsein der kranken Bewohner nicht voneinander zu trennen sind, sondern vielmehr miteinander verwoben sind. Der Versuch, diese beiden Komponenten voneinander abzukoppeln und die Würde dieser Menschen zu artikulieren ohne auf die Liebe der Nonne Bezug zu nehmen, ist somit von vornherein zum Scheitern verurteilt. Die moralische Forderung, diese Menschen unbedingt zu achten, weil sie bestimmte Eigenschaften, bestimmte empirische Merkmale besitzen, die „dem Objekt an sich“ zukommen, ist demnach immer von Anfang an zum Scheitern verurteilt⁴⁴⁴, wie bereits viele Philosophen und Philosophinnen in der Fluchtlinie des späten Wittgensteins, allen voran Cora Diamond in ihrem Aufsatz *Eating meat and eating people*, in ihren Überlegungen ausgeführt haben. Durch ihr

⁴⁴² Gaita, *A Common Humanity*, 17–19.

⁴⁴³ Vgl. Ammann, *Emotionen*, 134.

⁴⁴⁴ Vgl. Ammann, *Emotionen*, 134.

liebendes Verhalten, ihre saintly love oder auch loving attention, wie Iris Murdoch es nennt, offenbart die Nonne in Gaitas Erzählung eine Realität, nämlich, dass diese kranken Menschen, entgegen allem Anschein, so sind, wie Du und Ich. Dabei ist diese Einsicht in das Wesen der Menschen wiederum nicht zu trennen vom Verhalten der Nonne. Insofern schreibt Christoph Ammann zu Recht:

„Wer diese wichtige moralische Einsicht ablösen will von (Bildern) solcher Liebe und daraus eine allgemeine moralische Wahrheit oder These macht (alle Menschen haben eine unverlierbare Würde), der läuft Gefahr, dass eine solche Wahrheit mit der Zeit leer und zu einer dogmatischen Phrase wird. Moralische Thesen und Begriffe aber ohne Anschauung, ohne konkrete Bilder, die ihnen affektive Resonanz verschaffen, sind leer. Bilder solch reiner Liebe haben eine normative Funktion innerhalb jener Moral, die Gaita zu explizieren versucht. Sie setzen einen Massstab. [...] Jedenfalls sind es Bilder solcher Liebe, die unseren Sinn dafür mitprägen, was ein Begriff wie Menschenwürde bedeutet.“⁴⁴⁵

So wird also das wohlwollende Verhalten der Ärzte erst aus diesem Blickwinkel als Ausdruck einer herablassenden Einstellung erkennbar.⁴⁴⁶ Diese Ärzte sind fest davon überzeugt, dass diesen schwerkranken und leidenden Menschen Respekt und Fürsorge zukommen muss, da sie aufgrund ihres Menschseins eine inhärente, unverlierbare Würde besitzen. Auch die Nonne ist sicherlich dieser Meinung und würde man sie danach fragen, würde sie mit hoher Wahrscheinlichkeit antworten, sie behandle diese Patienten, so wie sie es tut, weil sie Geschöpfe Gottes sind, wie Du und Ich oder, weil sie selbst einer von ihnen sein könne. Für Gaita heisst dies allerdings nicht – und das ist der entscheidende Unterschied zu den Ärzten – dass sie bestimmte Überzeugungen hinsichtlich der empirischen oder metaphysischen Beschaffenheit dieser Menschen habe, dass sie quasi *wisse*, dass es sich hier um Geschöpfe Gottes handle. Die Nonne handelt somit auch nicht in dieser Annahme.⁴⁴⁷ In ihrem Verhalten zeigt sich daher weit mehr, als man in der Sprache von Überzeugungen ausdrücken kann. Ihr Verhalten drückt ihre Einstellung gegenüber diesen leidenden Patienten aus. Es scheint uns nicht nötig, hinter dieser Handlung noch eine zusätzliche empirische oder metaphysische

⁴⁴⁵ Amman, Emotionen, 135.

⁴⁴⁶ Vgl. dazu das Samaritergleichnis (Lk. 10), bei dem das Verhalten des vorübergehenden Priesters und Leviten erst von der Anerkennung, die der Samariter dem Verwundeten durch seine Hilfe und das damit verbundene Wissen, dass dieser in Not ist, zukommen lässt, in seiner ganzen Herzlosigkeit deutlich wird.

⁴⁴⁷ Hier ist klar eine Anspielung an Wittgensteins PU zu erkennen, welche unter der Bezeichnung *Eine Einstellung zur Seele* diskutiert werden. In *Good and Evil* hat Gaita dieser Thematik ein ganzes Kapitel gewidmet (vgl. *Gaita, Good and Evil*, 164–188). Demnach lassen sich nach Wittgenstein – und Gaita nimmt das in seiner Geschichte von der Nonne sehr schön auf – Einstellungen nicht auf Überzeugungen (beliefs) zurückführen. Sie können vielmehr nur um den Preis einer Intellektualisierung in der Sprache von Meinungen oder Überzeugungen ausgedrückt werden.

Überzeugung zu postulieren, welche ihr Verhalten erklärt oder begründet.⁴⁴⁸ So will uns Gaita, indem er auf den Unterschied zwischen dem Verhalten der Ärzte und der Nonne anspielt, zeigen, dass man von der Handlung weg quasi nach innen schauen muss, um die geteilten Überzeugungen ausfindig zu machen, die als Gründe oder Motive der Handlung herangezogen werden können. Lipps schreibt, wie in Kapitel B II 2.2 bereits ausgeführt, hinsichtlich dieser Thematik:

*„So gewiss wir das Äussere des Menschen sehen, so gewiss sehen wir **nicht** den Menschen, d.h. die empfindende, vorstellende und denkende, die fühlende, wollende und handelnde Persönlichkeit.“⁴⁴⁹*

Der Unterschied zwischen dem Verhalten der Nonne und demjenigen der Psychiater zeigt sich also im Vollzug und lässt sich nicht unter Absehung der Ausdrucksdimension beschreiben. Hier greife ich nun noch einmal auf Moran zurück, der in seinem Buch *Cavell on outsiders and others* schreibt, dass sich das Kennen einer Person, man könnte auch sagen, dass sich die Würde einer Person in der Beziehung zu ihr und in der Antwort auf sie zeigt, wie immer diese Antwort auch aussehen mag, und nicht im Wissen über deren empirische und metaphysische Eigenschaften begründet ist.⁴⁵⁰ So wäre gemäss Cavell die stille Kenntnisnahme der empirischen und metaphysischen Eigenschaften einer Person, die diese quasi als ein Individuum beschreiben, dem Würde zukommt, eine gescheiterte Form von Anerkennung, denn „Anerkennung [acknowledgement] überschreitet Wissen.“⁴⁵¹

7.4. Wahrnehmen der Menschen im Lichte elterlicher Liebe

Im Folgenden soll nun eine andere Form von Liebe vorgestellt werden, die jenen „sense of common humanity“ nährt, der das Zentrum der Moral darstellt, zu deren Aufklärung Gaita

⁴⁴⁸ Interessant scheint mir in diesem Zusammenhang (dennoch) der neurobiologische Ansatz, in dem Buccino et al. zeigen konnten, wie in Kapitel B II 4.2 erläutert, dass menschliche Spiegelzellen zwar feuern, wenn sie einem anderen Menschen, einem Affen oder einem Hund beim Essen zusehen, dass sie jedoch nicht feuern, wenn der Hund bellt. Bellen ist keine Handlung, die dem Menschen möglich ist, weshalb hierfür auch keine dafür zuständigen Spiegelneuronen feuern können. Offenbar sieht die Nonne in den leidenden und entstellten Kreaturen einen Menschen wie Du und Ich es auch sind und erkennt, dass auch sie einer von ihnen sein könnte, weshalb anzunehmen ist, dass ihre Spiegelneuronen feuern.

⁴⁴⁹ Lipps, Grundlegung der Ästhetik, 106.

⁴⁵⁰ Hier sehe ich eine Parallele zu der christlichen Ethik der Menschenwürde, wie in Kapitel B I 1.2.3 dargestellt. So gründet die evangelische Ethik der Menschenwürde meines Erachtens nicht in erster Linie auf der eher problematischen Lehre von der Gottebenbildlichkeit, sondern vor allem in ihren neutestamentlichen Aussagen mit einer universalistischen Grundtendenz und im Doppelgebot der Liebe.

⁴⁵¹ Cavell, The claim of reason, 62.

beitragen möchte. Es handelt sich dabei um die Liebe der Eltern zu ihren Kindern. Die sich erschliessende Kraft einer solchen Liebe kann sich unter anderem daran zeigen, dass sich unsere Wahrnehmung eines Verbrechers – stellen wir uns hier zum Beispiel den Kindesentführer vor, von dem in den Kapiteln B II 6ff ausführlich die Rede war – durchaus ändern kann, wenn wir ihn uns im Lichte der elterlichen Liebe vorstellen. Dabei ändert sich nicht, wie bereits betont, die Schwere als auch die Verurteilung seines verheerenden und abscheulichen Verbrechens, also seiner Tat an sich. Was er hier getan, ja verbrochen hat bleibt widerlich, grausam und menschenverachtend und es ist nur allzu natürlich, dass wir darauf schockiert reagieren. Aber dennoch können wir den Täter – vielleicht auch nur für einen kurzen Moment – mit den Augen einer liebenden Mutter in einem anderen, neuen Licht sehen.

Christoph Ammann weist hier auf eine Szene in dem Film *Dead Man Walking* von Tim Robbins hin.⁴⁵² Der Verbrecher Matthew Ponclet, der sehr eindrücklich von Sean Penn gespielt wird, wartet infolge einer gemeinschaftlichen Vergewaltigung und Mord an zwei Jugendlichen in seiner Gefängniszelle auf seine Hinrichtung. Während des ganzen Filmes gibt er ein höchst ambivalentes Bild von sich. So fällt er mit sexistischen und rassistischen Bemerkungen auf, leugnet jegliche Schuld und zeigt keinerlei Anzeichen von Reue. Er tut alles, um seine menschliche Verletzlichkeit und Bedürftigkeit zu verstecken. Kurz vor der Hinrichtung hat er die Möglichkeit, seine Familie noch ein letztes Mal zu sprechen. Er redet mit seinen Geschwistern und seiner Mutter, bis der Gefängniswärter zum Aufbruch gemahnt. Seine Mutter will ihn noch ein letztes Mal in die Arme nehmen, doch es wird ihr aus Sicherheitsgründen nicht gewährt. Stattdessen sagt sie mit leiser Stimme: „Wir lieben dich, Matti.“ Später erzählt sie, dass sie „ihren Jungen“ wohl nie mehr losgelassen hätte, wenn sie ihn hätte umarmen können.

Diese Szene hat nicht nur auf Christoph Ammann⁴⁵³, sondern auch auf mich einen starken Eindruck gemacht. Für mich war es, wie man so sagt, eine Gänsehautszene, die mich unsäglich berührte und betroffen machte. Sie sprach mich direkt in meinem Innersten an. So sah ich in diesem Moment diesen brutalen, vermeintlich emotionslosen Menschen plötzlich mit anderen Augen. Ich sah ihn als kleines, hilfloses Baby in den Armen seiner Mutter, angewiesen auf ihre Fürsorge und Liebe, wie jeder andere Säugling auch – ja, wie es auch meine eigenen Kinder waren. Ich sah ihn plötzlich als einen Menschen wie Du und Ich es sind mit seiner eigenen,

⁴⁵² Vgl. Ammann, Emotionen, 139.

⁴⁵³ Vgl. Ammann, Emotionen, 139–140.

einzigartigen Geschichte, mit seiner Mutter, seinem Vater und seinen Geschwistern. Offenbar kann sich unsere Wahrnehmung von Menschen – wenn auch nur für einen kurzen Moment – ändern, wenn wir sie im Lichte elterlicher Liebe sehen. Diese Begegnung mit seiner Mutter und ihr schlichtes, leises „wir lieben dich, Matti“ brachten mir diesen Menschen auf eine neue Art und Weise wieder und schärften bzw. erneuerten meinen Sinn dafür, dass er tatsächlich ein Mensch ist wie Du und Ich – ein Mensch mit einer unverlierbaren Würde, religiös formuliert: ein Geschöpf Gottes. So schreibt Ammann:

*„Einen Menschen, den jemand als mein Junge anspricht, setzt man nicht auf den elektrischen Stuhl“.*⁴⁵⁴

Natürlich wusste ich auch vorher, dass dieser Verbrecher ein Mensch ist, das ist nicht der springende Punkt, so haben sich meine Überzeugungen ihm gegenüber auch nicht geändert, jedoch hat sich durch diese kurze Szene meine Einstellung ihm gegenüber geändert. Aus dem abstrakten und latenten Wissen ist ein lebendiges Wissen und Gewahrsein – ein **Erkennen** und **Anerkennen**, um mit den Worten Cavells zu sprechen – geworden. So ist mein Sinn für das, was mich mit diesem Verbrecher verbindet – neben allem, was uns trennt – wachgerufen worden. Es ist dieser Sinn unseres gemeinsamen Menschseins, der uns durch die Liebe unserer Mitmenschen, hier insbesondere der Eltern erschlossen wird. Wir begegnen Menschen anders, wenn wir sie im Lichte der Liebe anderer sehen. Das Gewahrsein und Anerkennen, dass wir den gleichen „conceptual space“⁴⁵⁵, den gleichen begrifflichen Raum bewohnen wie sie, d. h. dass jeder Mensch, Sophias Peiniger aus den Kapiteln B II 6ff als auch der Verbrecher in dem Film *Dead Man Walking*, geliebt, verletzt, vermisst oder betrauert werden kann wie Du und Ich auch, führt uns vor Augen, dass es sich auch bei ihnen um Menschen mit der gleichen inhärenten, unverlierbaren Würde handelt wie bei jedem anderen.

7.5. Liebe, Respekt und Moral bei Christopher Cordner

An dieser Stelle nun möchte ich mit einem Beispiel Cordners einsteigen, welches er in seinem Buch *Ethical Encounter. The Depth of Moral Meaning* beschreibt und in welchem elterliche Liebe und moralische Forderung, zumindest auf den ersten Blick, in starken Kontrast

⁴⁵⁴ Ammann, Emotionen, 139.

⁴⁵⁵ Ammann, Emotionen, 140.

zueinanderstehen.⁴⁵⁶ Ein seine kranke Tochter über alles liebender Vater kann deren Leben nur dadurch retten, indem er einem kriminellen Organhandel zustimmt. Es müsste die Niere eines obdachlosen Waisenkindes transplantiert werden, wodurch das Leben dieses Waisenkindes akut gefährdet wird. Diese Extremsituation soll aufzeigen, wie die Erfordernisse der Gerechtigkeit mit denjenigen der Liebe in Konflikt treten können. Es gibt nun verschiedene Alternativen für den Vater zu handeln. In Cordners Beispiel weist er dieses Angebot der illegalen Organtransplantation zurück, im vollen Wissen, dass dies den Tod seiner Tochter bedeutet. Er handelt allein aus dem Grund so, weil er es zutiefst ungerecht fände, das Leben eines anderen Kindes zu gefährden, um dasjenige seiner Tochter zu retten. Auf die Frage, warum er denn den Handel ablehne könnte der Vater folgendermassen antworten: „Ich bringe dies einfach nicht übers Herz“ oder aber er antwortet religiös motiviert: „There but for the grace of God goes my child.“ So drückt er seinen Sinn dafür aus, dass es zutiefst ungerecht wäre, das Leben eines obdachlosen Waisenkindes aufs Spiel zu setzen, um das Leben seiner eigenen kranken Tochter zu retten. Ist dies aber nun als ein Beispiel dafür anzusehen, das den Triumph des unparteilichen Gerechtigkeitssinns über die Partikularität der Liebe beschreibt? Wohl nicht! Corder beabsichtigt vielmehr mit einer Schilderung wie dieser, die eine starre Trennung von Moral und Liebe voraussetzt, eben genau diese Trennung zurückzuweisen. So sind im Geiste des Vaters sicherlich nicht zwei voneinander völlig unabhängige Entscheidungen, nämlich einerseits die (persönliche und partikulare) Liebe zu seiner Tochter und andererseits der (unparteiliche) Sinn dafür, was gerecht und somit moralisch verpflichtend ist, zwei unabhängige Dispositionen, die klar voneinander getrennt sind, vorhanden. Vielmehr will Corder eine Verbindung herstellen zwischen der Unfähigkeit des Vaters, dem illegalen Organhandel nachzugeben und der Liebe zu seiner Tochter. Ihm liegt daran, gerade zu zeigen wie verwoben diese beiden Einstellungen miteinander sind.⁴⁵⁷ So schreibt er:

„His sense of the requirement upon him is informed by the character of his love for his daughter. Putting the point slightly different: when the father thinks <There but for the grace of God goes my daughter>, his thought is as much about the orphan as it is about his own daughter. Of course it is about his daughter, but it also registers his compassion for the orphan. He sees the orphan in the light of his sense of how terrible it would be for his daughter to be thus orphaned, abandoned, and vulnerable.“⁴⁵⁸

⁴⁵⁶ Vgl. Corder, Ethical Encounter, 169f; vgl. auch Ammann, Emotionen, 189–190.

⁴⁵⁷ Vgl. Corder, Ethical Encounter, 169f; vgl. auch Ammann, Emotionen, 189–190.

⁴⁵⁸ Corder, Ethical Encounter, 169.

Der Sinn dafür, dass dem Waisenkind unsagbares Unrecht geschähe, wenn der Vater dem Organhandel zustimmte, existiert nicht unabhängig und isoliert von der Liebe zu seiner kranken Tochter. Dies drückt Cordner aus, wenn er schreibt, dass der Vater das verwaiste Kind im Licht der Liebe zu seiner Tochter sieht. Ammann weist darauf hin, dass auch der englische Ausdruck *is informed by* einen solchen Zusammenhang ausdrückt. So ist der Gerechtigkeitssinn des Vaters, der den Organhandel für ihn unmöglich macht, *informiert* von der Liebe zu seiner Tochter.⁴⁵⁹ Wäre der Vater nicht fähig, in dem Waisenkind imaginativ seine eigene Tochter zu sehen, die er so sehr liebt, so wäre er auch sicherlich nicht in der Lage, die unsägliche Ungerechtigkeit und Unmenschlichkeit eines solchen Organhandels auf diese Art und Weise wahrzunehmen.

„The father’s sense of the orphan locates her in a web of human meaning. She is someone’s daughter. Of course in a sense she no longer is so because she is an orphan. But he understands her orphaning and abandonment as deprivations precisely because his understanding of her is as woven into such a web of meaning. His sense of the terrible injustice he would be doing her in taking her kidney is informed by this sense of the girl.”⁴⁶⁰

Demnach ist das obdachlose Waisenkind ein Kind für ihn, wie seine Tochter auch, ein Mensch wie Du und Ich. Auch sie wurde von einer Mutter zur Welt gebracht, auch sie kann aufwachsen und für einen anderen Menschen wichtig werden. Auch dieses Mädchen kann, wie jedes andere, einmal lieben und geliebt werden. Sie bewohnt den gleichen begrifflichen Raum, wie es Gaita ausdrückt, wie dieser Vater und seine Tochter. Tragischerweise steht dem Vater nun die Liebe zu seiner Tochter seiner gerechten moralischen Entscheidung nicht nur im Wege, sondern sie ist auf der anderen Seite eben genau das, was ihn in dem obdachlosen Waisenmädchen auch eine potentiell liebenswerte Person erblicken lässt. Die Liebe zu seiner eigenen Tochter ist also der Nährboden für seinen moral sense oder seinen Gerechtigkeitssinn.⁴⁶¹

Dieses Beispiel verdeutlicht, dass es nicht nötig ist, andere zu lieben, um ihnen Respekt entgegen zu bringen. Es zeigt aber auch und vor allem, dass Liebe und Respekt nicht zwei voneinander unabhängige, mentale Einstellungen sind. Vielmehr bedingen sie sich gegenseitig. Es

⁴⁵⁹ Vgl. Ammann, Emotionen, 190. Ammann weist ferner darauf hin, dass Cordner mit dem Ausdruck *is informed by* einen grammatischen Zusammenhang ausdrückt, ähnlich wie Gaita dies oft mit Wendungen wie *is shaped by* oder *is partly conditioned by*.

⁴⁶⁰ Cordner, Ethical Encounter, 170.

⁴⁶¹ Vgl. Ammann, Emotionen, 191.

besteht eine Verbindung zwischen (einem bestimmten Verständnis von) Liebe und (einem bestimmten Verständnis von) Respekt. So ist echter Respekt immer von Liebe erfüllt, während die Liebe vom Respekt genährt wird. Mein Respekt Fremden und Unbekannten gegenüber muss getragen sein von einem Sinn dafür, dass diese Fremden Menschen sind wie Du und Ich, dass also diese Fremden ebenso wie ich auch Eltern, Kinder, Freunde haben, geliebt werden und lieben können, dass diese Fremden trauern können und dass auch um sie getrauert werden kann, dass diese Fremden genauso verletzlich sind wie ich, kurz, dass sie den gleichen begrifflichen Raum bewohnen wie ich, dass sie Emotionen empfinden können wie ich auch. Fehlt dieser Sinn, würden wir kaum von genuinen Respekt sprechen. Dies bedeutet dabei keineswegs, dass Differenzen und Unterschiede zwischen verschiedenen Lebensformen geleugnet werden, denn innerhalb dieses gemeinsamen Raumes ist unendlich viel Platz für Unterschiede. Insofern ist Respekt, in dem Sinne wie ihn Cordner versteht, als durchaus anspruchsvolles Konzept anzusehen, das im Bereich der imaginativen Empathie anzusiedeln ist.⁴⁶² Es erinnert stark an Murdochs Begriff des *unselfing*, dem Bemühen also, aufbauend auf *loving attention*, seine Selbstbezogenheit zu überwinden. Genau diese *loving attention*, die objektive von Fairness und Liebe getragene Wahrnehmung anderer wiederum ist es, die einem Psychopathen (wie z. B. Mersault in Camus' Roman *Der Fremde* oder dem in Kapitel 6 beschriebenen Peiniger Sophias) fehlt, weshalb man bei ihm auch nicht von reifer Empathie im Sinne John Deighs sprechen kann und ihm jeglichen Respekt anderen gegenüber absprechen muss.⁴⁶³

Cordner wie auch Murdoch und Gaita legen Wert darauf, bei moralischen Handlungen, wie sie der Vater in Cordners Schilderung begeht, indem er den illegalen Organhandel ablehnt, den Hintergrund nicht zu verlieren, der eine solche pflichtorientierte und genuin moralisch motivierte Handlung erst möglich macht. Das bedeutet in diesem Fall, dass die hoch partikuläre Liebe des Vaters zu seiner kranken Tochter dessen Sinn für moralische Verpflichtungen mitprägt. Es spricht zwar nichts dagegen, zu behaupten, der Vater verhalte sich aus moralischen Gründen oder weil er es als seine Pflicht ansieht so wie er es tut, dennoch nährt sich sein Sinn, moralisch verpflichtend zu handeln aus der Erfahrung der Liebe zu seiner Tochter.⁴⁶⁴

⁴⁶² Vgl. Cordner, *Ethical Encounter*, 156; vgl. auch Ammann, *Emotionen*, 191.

⁴⁶³ Mehr zu dem Verhältnis von Empathie und Respekt in Kapitel B IV 1.2; Empathie als konstitutives Element der Kindeswürde bei Michael Slote.

⁴⁶⁴ Dies ist kritisch gegen die Fürsorgeethiken (*Ethics of Care*) einzuwenden, denn diese wollen sich bewusst absetzen von den Gerechtigkeithethiken, welche sich am Gedanken der Unparteilichkeit orientieren. Es wäre aber

Religiös gesprochen hiesse dies, die evangelische Ethik bindet den Christen in der Nächstenliebe an seine Mitmenschen. Insofern können unsere moralischen Begriffe wie die der Pflicht, des Rechts oder des Respekts für Cordner als auch für Murdoch und Gaita nicht unter Absehung von jenem Hintergrund thematisiert werden, zu dem in ganz zentraler Weise auch emotionale Reaktionsweisen wie Liebe oder Mitgefühl zählen.⁴⁶⁵ So verstanden unterscheidet sich eine solche Liebes- und Beziehungsethik grundlegend von der Pflichtenethik (deontologische Ethik) Kants, bei der der vernunftgeleitete Wille eine herausragende Bedeutung hat. Eine Moralphilosophie, die diesen Bedeutungshintergrund ausblendet und die Ethik nur noch mit abstraktem Vokabular zu erfassen versucht, läuft Gefahr, zu einer leeren Phrase zu werden und ihren verpflichtenden Charakter zu verlieren.⁴⁶⁶ So ist, wie Ammann folgerichtig schreibt, unser Leben ein „komplexes Geflecht von Einstellungen, Handlungsweisen, Überzeugungen, Wünschen, Emotionen, Ritualen, Praktiken und vielen mehr.“⁴⁶⁷ Insofern wäre es eine verzerrte Darstellung, zu behaupten, die Fähigkeit, uns moralisch zu entscheiden, auch und vor allem wenn wir uns wie dieser Vater in Cordners Beispiel dadurch unglücklich machen, sei lediglich, wie es die Kantianer sehen, ein Sieg der Pflicht über unsere Emotionen und Neigungen. Wenn uns der Sinn dafür abhandenkommt, was es heisst, einen anderen Menschen in seiner Einzigartigkeit zu lieben, so laufen wir Gefahr, dass uns eventuell unser (vermeintlich unabhängig davon existierende) Sinn dafür abhandenkommt, sich moralisch verpflichtend zu verhalten.⁴⁶⁸ So kann es, nach Meinung der PhilosophInnen in der Fluchtlinie des späten Wittgenstein, die ich in diesem Kapitel vorgestellt habe, genauso wie auch in der evangelischen Ethik, nicht die primäre Aufgabe der Ethik sein, moralische Normen zu begründen oder das menschliche Leben zu erklären. Vielmehr geht es ihnen darum, Teile der menschlichen Lebensweise darzustellen und in diesem komplexen Netz möglicherweise überraschende Verknüpfungen deutlich zu machen. So vermag diese Art von Philosophie uns helfen, zu einem tieferen Verständnis unserer selbst beizutragen. Charles Taylor spricht in diesem Zusammenhang von „self-interpreting animals“.⁴⁶⁹ In der Gesamtheit und Verwobenheit unserer Lebensform spielen Emotionen eine durchaus wichtige Rolle. Auch wenn sie nicht das Fundament

äusserst missverständlich, wenn man sagen würde, dieser Vater hätte aus reiner Fürsorge dem obdachlosen Waisenkind gegenüber so gehandelt.

⁴⁶⁵ Vgl. Ammann, Emotionen, 193.

⁴⁶⁶ Nur unter Absehung dieses Hintergrunds sind zum Beispiel weltweite Jubelrufe nach dem Tod Saddam Husseins oder Osama bin Ladens, wie in Kapitel B II 6.4 beschrieben, vorstellbar.

⁴⁶⁷ Ammann, Emotionen, 194.

⁴⁶⁸ Vgl. Ammann, Emotionen, 193.

⁴⁶⁹ Ammann, Emotionen, 194 unter Rückbezug auf Taylor.

der Ethik sind, prägen sie diejenigen Einstellungen und Empfindungsweisen mit, die unseren moral sense ausmachen. Insofern achten wir die Würde des Menschen als einem Beziehungs-
wesen dadurch, indem wir ihn in seiner Gesamtheit, mit all seinen Emotionen und kognitiven Fähigkeiten, die, wie zu zeigen versucht wurde, nicht voneinander zu trennen sind, wahrnehmen und ernst nehmen.

8. Fazit – Empathie und Würde

Aus den bisherigen Überlegungen zur Empathie wurde ersichtlich, dass Empathie zwar durchaus als Schlüsselement für vernünftiges und ethisch motiviertes Handeln dienen kann, jedoch auch immer wieder Grenzen aufweist. So wird Empathie vor allem in der ToM-Debatte als ein rein epistemisches Konzept behandelt, das uns helfen soll, mit Hilfe von Überzeugungen, Annahmen, Gesetzmässigkeiten und rationalen Überlegungen etwas über eine andere Person herauszufinden bzw. diese zu verstehen. Dabei wird diese andere Person als reines Erkenntnisobjekt betrachtet.⁴⁷⁰ Man geht insbesondere bei der Theorie-Theorie davon aus, dass Empathie eine passive Angelegenheit sei, die sich im Kopf eines isolierten Individuums abspielt. Heidegger spricht hier gar von einem „Rumpfsubjekt“⁴⁷¹. Neurobiologische Untersuchungen zeigen jedoch, dass die eigenen Spiegelneuronen feuern, weil man in der Handlung des anderen eine mögliche eigene Handlung beobachtet (Kap. B II 4.2). Dies deckt sich mit Merleau-Pontys These, dass in den Handlungen des anderen, d. h. in seiner Mimik, seinen Gesten etc. die eigenen möglichen Handlungen gesehen werden, was nun eher für ein intuitives Wissen-wie als für ein Wissen, zu dem man durch rein rationales und metaphysisches Denken, Überlegen und Abwägen gelangt ist, spricht. Diese Denkrichtung greift wiederum Gallagher auf und entwickelt daraufhin seine bekannte Interaktions-Theorie. Allerdings weist auch diese Theorie, wie in Kapitel B II 4.2 gezeigt werden konnte, als Erklärungsmodell für Empathie Grenzen auf, da es auch hier möglich ist, sich innerlich von der zu empathisierenden Person zurückzuziehen, womit sie wieder als reines Erkenntnisobjekt fungiert. Strawson, Cavell und Moran verfolgen daher ein ganz anderes Konzept von Empathie, als es in der ToM-Debatte und dem phänomenologischen Ansatz nach Gallagher der Fall ist. Für sie ist Empathie die Anerkennung und Teilnahme am Geschick des anderen, immer im Kontext der Beziehung von

⁴⁷⁰ Vgl. Dullstein, *Einführung*, 94; Breyer, *Empathie und ihre Grenzen*, 17–19.

⁴⁷¹ Heidegger, *Einleitung*, 145.

zwei Personen zu verorten und als eine bestimmte Art und Weise anzusehen, wie diese miteinander umgehen. Dabei ist die imaginative oder reife Empathie wie sie z. B. Peter Goldie und John Deigh vertreten durchaus unter Empathie als Anerkennung und Anteilnahme zu subsumieren. Sie weist zwar einerseits epistemische Züge auf, indem sie uns befähigt, andere als autonomes Wesen zu erkennen, andererseits ist sie aber durch ihren teilnehmenden Charakter gleichzeitig die Antwort auf die inhärente Würde des Menschen. Die Auseinandersetzung bezüglich reifer und unreifer Empathie bei John Deigh wirft die Frage auf, ob Moralnomen unser Mitgefühl für andere begrenzen. Im Rahmen dieser Diskussion werden Moralnomen als ein informelles Regelwerk zur Koordinierung unserer Handlungen definiert. Vor dem Hintergrund dieses Habermas'schen Moralitätsbegriffs muss die Frage mit Ja beantwortet werden. Gemäss Nussbaum ist Empathie als kognitive Perspektivübernahme dabei zwar eine wünschenswerte, jedoch keine notwendige Bedingung bei der Vergabe von Mitleid. Diese These birgt allerdings die Gefahr, Menschen in höchster Not aufgrund moralischer Verurteilung Mitleid und in extremen Fällen gar Hilfe zu verweigern, was die Frage aufwirft, ob durch derartige Reaktionen den moralisch Kritisierten nicht jegliche Menschlichkeit und die daraus folgenden Ansprüche auf eine inhärente und unverlierbare Würde abgesprochen werden.

Es wird daher dem Habermas'schen Moralitätsbegriff als Alternative ein an den späten Wittgenstein angelehnter Moralitätsbegriff gegenübergestellt. Die analytische, metaphysische Denkweise wird abgelehnt und vielmehr davon ausgegangen, dass Emotionen eine gewisse Art und Weise darstellen, Aspekte der Realität zu erfassen und die Welt wahrzunehmen. So konnte vor allem in den Kapiteln B II 7ff gezeigt werden, dass Emotionen keine blossen, diffusen Gefühlserscheinungen oder gar willkürliche, körperliche Empfindungen sind, sondern „intentional gerichtete Phänomene“⁴⁷², denen, aufgrund ihres erkenntniserschliessenden Charakters unserer Selbst-, Fremd- und Weltwahrnehmung, hinsichtlich des Erfassens moralischer Sachverhalte, wichtige Bedeutung zukommt. Die in den Kapiteln B II 7ff vorgestellten Philosophinnen und Philosophen versuchen eine Moralphilosophie zu entwickeln, die der inhärenten Würde des Menschen als einem Beziehungswesen gerecht wird. Diese Art von Philosophie zeigt die alltägliche moralische Praxis von Menschen auf und zeichnet ein realistisches, von Liebe und Fairness getragenes Bild. Ihre Intention ist nicht das Erstellen einer systematischen Theorie oder das Aufstellen von Thesen, sondern sie baut auf einer Tätigkeit auf, die dem Bereich der imaginativen Empathie, wie sie Goldie und Deigh beschreiben, zuzuordnen ist und

⁴⁷² Ammann, Emotionen, 101.

diese jedoch noch übersteigt. So stellt sie noch stärker als diese explizit heraus, dass die Forderung, Menschen allein aufgrund bestimmter Eigenschaften und empirischer Merkmale, die der mutmassliche Grund ihrer Würde sind, zu achten, von Anfang an zum Scheitern verurteilt ist. Ziel dieser Philosophie ist der Versuch, uns selbst und unsere Mitmenschen – als sprechende, fühlende, begehrende, bedürftige, trauernde, liebenswerte und lebensfähige Wesen – besser zu verstehen. Diese Art von Philosophie versucht, im Gegensatz zu der Theory of Mind oder der Interaktionstheorie nach Gallagher, welche den Menschen als ein (reines) Erkenntnisobjekt ansehen, das Individuum in all seinen kognitiven und emotionalen Facetten als ein Beziehungswesen, dessen Leben immer in irgendeiner Art und Weise mit dem Leben anderer verwoben ist, zu erfassen und zu verstehen und trägt damit seiner Würde Rechnung.

Die Grammatik der spätwittgensteinschen Moralphilosophie weist Parallelen zu derjenigen des christlichen Ethos auf. So ist auch die Grammatik des christlichen Glaubens kein systematisches System von Regeln, sondern sie ist vielmehr eingeflochten in die Lebensform der Christinnen und Christen. Christlicher Glaube ist „eine Ausrichtung des gesamten Lebensvollzugs, welche gleichermassen Affekt und Verstand, innere Einstellung und äusseres Verhalten umfasst“⁴⁷³ und eine empathische Haltung gegenüber dem Nächsten hervorruft, die einen Typ der Werthaltung erzeugt, der durch Wahrnehmen und Verstehen des Nächsten in erster Linie den Liebesgefühlen zuzurechnen ist.⁴⁷⁴ Inwiefern imaginative Empathie aus biblisch-theologischer Perspektive hier eine sinnhafte Bezugskategorie darstellt, die Gemeinsamkeiten mit humanwissenschaftlich-neurophysiologischen, psychologischen und den philosophischen Erkenntnissen, wie oben beschrieben, aufweist, aber auch über diese hinausgeht, soll im Folgenden untersucht werden.

⁴⁷³ Fischer, Theologische Ethik, 16.

⁴⁷⁴ Vgl. Kapitel B II 1.2.3.

III. BIBLISCH-THEOLOGISCHE IMPLIKATIONEN ZU DEN BEGRIFFEN EMPATHIE UND WÜRDE

Der sehr junge und moderne Begriff Empathie findet sich „in dieser zusammengesetzten gräzisierten Lehnübersetzung zu *εμπάθεια*, wörtlich Einfühlung“⁴⁷⁵, weder in biblisch-theologischen noch in theologisch-ethischen Texten. Auch der griechische Begriff *πάθος*⁴⁷⁶, der in dem Terminus Empathie enthalten ist, führt uns nicht weiter. In antiken Schriften wird er vor allem bei Ignatius und einigen wenigen biblischen Schriftstellern verwendet, wie z. B. 1. Röm. 6,3 und 1. Eph. 18,2. Dabei bezeichnet er aber eher die äusseren Leiden Christi. Das Bedeutungsspektrum ist dabei vor allem auf die körperliche (lasterhafte) Leidenschaft ausgerichtet.⁴⁷⁷ Können dennoch tragfähige Aussagen zum Begriff der Empathie in theologisch-ethischer Perspektive getroffen werden?

Dies ist möglich, wenn der semantische Gehalt des Begriffs Empathie, wie in den vorangegangenen Kapiteln erläutert, an biblisch-theologischen Begriffen gespiegelt und theologisch reflektiert werden kann.

1. Barmherzigkeit in biblischen Kontexten – Grundlage einer (evangelischen) Ethik der Menschenwürde

Eine grosse Ähnlichkeit zum Terminus der Empathie weist in der jüdisch-christlichen Tradition der biblische Begriff der Barmherzigkeit auf. In ihrer Habilitationsschrift *Mit Gefühl gegen Gewalt. Mitgefühl als Schlüssel ethischer Bildung in der Religionspädagogik* entfaltet Elisabeth Naurath unter Rückgriff auf namhafte Exegeten des Alten und Neuen Testaments wie Zehetbauer⁴⁷⁸, Kamlah⁴⁷⁹, Rad⁴⁸⁰, Spieckermann⁴⁸¹, Moltmann⁴⁸² den Begriff der Barmherzigkeit im Alten und im Neuen Testament. Dabei zeigt sie, dass Barmherzigkeit im Kern zwei Richtungen hat. Zum einen ist sie eine Verhaltensweise, die sich auf die Beziehung Gottes zum Menschen

⁴⁷⁵ Fülling, Theologische Wirtschaftsethik, 195.

⁴⁷⁶ Vgl. *πάθος* in Bauer-Aland, Wörterbuch zum Neuen Testament, 1221.

⁴⁷⁷ Vgl. Fülling, Theologische Wirtschaftsethik, 195.

⁴⁷⁸ Zehetbauer, Barmherzigkeit als Lehnübersetzung; Zehetbauer, Die Polarität von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit.

⁴⁷⁹ Kamlah, Barmherzigkeit II (Neues Testament).

⁴⁸⁰ Rad, Der heilige Krieg.

⁴⁸¹ Spieckermann, Barmherzig und gnädig ist der Herr.

⁴⁸² Moltmann, Der gekreuzigte Gott.

erstreckt, zum anderen wird sie vor allem im Neuen Testament explizit als gesellschaftliche, ethisch relevante Aufgabe thematisiert. Aufschlussreich ist hierbei auch der begriffsgeschichtliche Wandel der „körpermetaphorischen Lokalisierung von Mitgefühl und Empathie: Vom Unterbauch zum Herzen – und in den gegenwärtigen, vorrangig auf rationale Einsicht zielenden Konzepten in den Kopf.“⁴⁸³

Gemäss dem Alttestamentler Spieckermann ist die (von ihm sogenannte) Gnadenformel „Barmherzig und gnädig ist der Herr“ als Wesensmerkmal des Gottesbildes in der Hebräischen Bibel anzusehen.⁴⁸⁴ Exegetische Wortanalysen zu dem im Alten Testament sehr häufig vorkommenden hebräischen Begriff רחם (rhm = Mutterschoss) zeigen die Verwendung eines theologischen Terminus, der das „besondere Sich-Zuwenden Gottes angesichts einer Situation der Not und Schuld“⁴⁸⁵ ausdrückt. Dabei ist interessant, dass die semantische Herkunft desjenigen Begriffs, der am häufigsten für das Sich-Erbarmen-Gottes verwendet wird, nämlich רחמ'ם (rhm im Piel) eine deutliche Nähe zu dem Begriff רחם aufweist.⁴⁸⁶ Phyllis Tribble weist hier auf einen Zusammenhang hin, der begriffsgeschichtlich nicht von der Hand zu weisen ist und der „zu einer der wichtigsten Metaphern für biblischen Glauben beigetragen habe: eine semantische Übertragung vom Mutterleib der Frau zum Mitgefühl Gottes.“⁴⁸⁷ Dies impliziert, dass das Erbarmen Gottes als die absolut engste Beziehung zwischen Gott und dem Menschen zu verstehen ist. Eine Beziehung, die als Geschenk und für den Erhalt des Lebens unabdingbare Verbundenheit zu verstehen ist.⁴⁸⁸ Die Pluralbildung רחמ'ם lässt sich dabei in den Eingeweiden und Gedärmen verorten und verweist somit auf einen Ort von grosser Sensibilität und Emotionalität.⁴⁸⁹ Das Gottesbild im Alten Testament erscheint dank dieser emotionalen Sprache nicht nüchtern und rational, sondern dem Menschen in seiner affektiven Betroffenheit sehr nahestehend. Gott kann somit durchaus als Partner angenommen werden und ihm kann sogar

⁴⁸³ Naurath, *Mit Gefühl gegen Gewalt*, 85.

⁴⁸⁴ Spieckermann, *Barmherzig und gnädig*, 1–19.

⁴⁸⁵ Simian-Yofre, „RHM“, 475; angeführt in Fülling, *Theologische Wirtschaftsethik*, 196..

⁴⁸⁶ Vgl. Naurath, *mit Gefühl*, 79.

⁴⁸⁷ Tribble, *Gott und Sexualität im Alten Testament*, 55–88.

⁴⁸⁸ Tribble, *Gott und Sexualität im Alten Testament*, 55–88.

⁴⁸⁹ Noch heute verlässt man sich gerne auf sein Bauchgefühl. Die modernen Neurowissenschaften scheinen dieses intuitives Wissen wie zu bestätigen. So haben bereits Säuglinge von Geburt an einen sogenannten „Start-Kit“ (Meltzoff/Moore; Kugiumitzakis; Nagy/Molnar in Kapitel B II 3.2.1), also eine Grundausstattung an Spiegelneuronen. Allerdings müssen diese von Anfang an nach dem Motto „use it or lose it“ benutzt werden (Bauer, *Das System der Spiegelneuronen*, 3). Vgl. dazu auch die Ausführungen in Kapitel B II 4.2 zum Aufbereitungs- und Interpretationssystem (STS) sowie die Anmerkung 426 zu unseren drei Naturen (van Schaik/Michel, *Das Tagebuch der Menschheit*, 28–33).

Leidensfähigkeit zugetraut werden.⁴⁹⁰ Dabei steht aber nicht die interaktive Gegenseitigkeit im Zentrum, sondern die religiöse Bedeutung der fundamentalen Anerkennung des Menschen durch die mitleidende bzw. mitfühlende Zuwendung Gottes zu denselben.⁴⁹¹ So verbindet der Bedeutungsinhalt des hebräischen Wortes für Erbarmen (רחמים) die Mutter-Kind-Beziehung mit der Beziehung Gottes zu den Menschen. Liebe und Fürsorge stehen hier im Vordergrund und gehen über die Dimension von Gegenseitigkeit, die rein auf Nutzen ausgerichtet ist, hinaus. Die Verwendung des Barmherzigkeitsbegriffs, die in diesem Kontext fast immer auf Gott bezogen ist, charakterisiert somit die Souveränität und Handlungsfähigkeit Gottes nicht als prinzipienorientiert, sondern als beziehungsorientierte Zusage, die Gnade vor Gerechtigkeit walten lässt.⁴⁹² Das Prinzip der Gerechtigkeit, das sich im Tun-Ergehen-Zusammenhang zeigt, wird jedoch durch die Barmherzigkeit Gottes nicht aufgegeben, sondern öffnet sich vielmehr für das Wirken seiner Gnade.⁴⁹³

Dieses Bild eines leidenschaftlichen und mitfühlenden Gottes steht dabei in engster Verbindung zu dem zürnenden und eingreifenden Gott der Gerechtigkeit. So kann sich sein machtvolleres und emotionales Eingreifen auch in seiner abgrenzenden Distanzierung und Abwendung zeigen. Beide Dimensionen jedoch, sowohl das Zuwenden und das Mitgefühl Gottes als auch sein Sich-Abwenden, sind gleichbedeutende Ausdrucksformen seiner emotionalen Selbstbindung an sein Volk. Ein Gott, der sich mitfühlend mit seinen Geschöpfen in deren Lebenszusammenhang hineinstellt, bleibt nicht verschont von Bössartigkeit und Ungerechtigkeit.⁴⁹⁴ Im Beziehungsgeschehen zwischen Gott und den Menschen sind daher Mitgefühl und Handlung immer als eine Einheit zu denken. In den biblischen Texten wird diese Gotteserfahrung narrativ als Lebenserfahrung ausgedrückt, wobei Barmherzigkeit und Gerechtigkeit einander bedingen.⁴⁹⁵ Denn „Barmherzigkeit, die [die] Gerechtigkeit ausser Kraft setzen

⁴⁹⁰ Vgl. *Gerstenberger/Schrage*, Leiden, 85–86.

⁴⁹¹ Vgl. *Zehetbauer*, Barmherzigkeit als Lehnübersetzung, 67–83.

⁴⁹² Vgl. *Naurath*, mit Gefühl, 80.

⁴⁹³ Vgl. *Söding*, Barmherzigkeit – Gottes Gabe und Aufgabe, 23.

⁴⁹⁴ Vgl. *Naurath*, mit Gefühl, 80–81; *Zehetbauer*, Barmherzigkeit als Lehnübersetzung, 67.

⁴⁹⁵ Vgl. *Naurath*, mit Gefühl, 80–81;; vgl. auch *Söding*, Barmherzigkeit – Gottes Gabe und Aufgabe, 30–31 und *Söding* Barmherzigkeit – Ein Schlüssel zur Ehetheologie, 2–5: Söding weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Korrelate sind. So wird das hebräische Wort צדקה (zedeka) in der Septuaginta meist als δικαιοσύνη (Gerechtigkeit), manchmal aber auch, wenn es um konkrete Wohltaten geht, als ελεημοσύνη (Barhmerzigkeit) übersetzt. Diese Nähe wird im Neuen Testament aufgenommen, wenn die theologisch wichtigsten Stellen zum Thema Barmherzigkeit im Römerbrief unter dem Vorzeichen der Gerechtigkeit Gottes stehen (Röm. 1,16f). Deshalb sind nach Mat. 23,23 Gerechtigkeit, Barmherzigkeit (έλεος) und Glaube (Treue) die entscheidenden Kriterien der Tora-Hermeneutik (vgl. Mt. 9,13; 12,7; Hos. 6,6).

[würde], wäre nur patriarchal, aber nicht human. Sie wäre Gnade nach Gutsherrenart, aber kein Werk der Liebe. Würde die Gerechtigkeit die Barmherzigkeit ausser Kraft setzen, wäre sie legalistisch, aber nicht legitim, weil sie den Menschen ausser Acht liesse, der in seiner Schuld immer Not leidet und in seiner Not immer schuldig werden kann.“⁴⁹⁶

Während Barmherzigkeit in der Hebräischen Bibel als Aufgabe der Menschen weniger zentral ist – wenngleich es auch hierfür einzelne biblische Textstellen gibt⁴⁹⁷ – ist seine Verwendung gerade in diesem Sinne in neutestamentlichen Schriften, vor allem in den Gleichnissen und Wundererzählungen, allen voran der Geschichte vom barmherzigen Samariter (Lk. 10,25–37) von herausragender Bedeutung. Die Barmherzigkeit Gottes als dessen Gabe und gleichzeitig als Aufgabe für den Menschen zieht sich wie ein roter Faden durch das Neue Testament.⁴⁹⁸ So wird in den Evangelien immer wieder Jesu Hinwendung zu den gesellschaftlich marginalisierten Menschen, worunter in der damaligen Zeit im Übrigen auch Kinder zählten⁴⁹⁹, in den Vordergrund gestellt.⁵⁰⁰ „Dann geh und handle genauso“, fordert Jesus in der Parabel vom barmherzigen Samariter (Lk. 10,37). Barmherzig kann demnach nur derjenige genannt werden, der auch (barmherzig) handelt. Mitleid allein ist noch nicht Barmherzigkeit. Zwar kann man Mitleid empfinden, ohne zu handeln, dann ist es jedoch nicht mehr als ein blosses Gefühl.⁵⁰¹

Mit dem in den synoptischen Evangelien zugrundeliegenden griechischen Begriff für Barmherzigkeit *σπλαγχνίζεσθαι* wurden ursprünglich die menschlichen Eingeweide bezeichnet. Im übertragenen Sinne wurde er dann für den Sitz der Gefühle, in unserem Sprachgebrauch dem Herzen, und im umfassenderen Sinne für Zuneigung, Mitleid und Liebe verwendet.⁵⁰² Eine vergleichbare Semantik weist die lateinische Übersetzung *misericordia*⁵⁰³ auf. Auch hier wird das Gefühl zum Zentrum der Wahrnehmung von Not.

⁴⁹⁶ Söding, Barmherzigkeit – Gottes Gabe und Aufgabe, 11; vgl. auch Söding, Barmherzigkeit – Gottes Gabe und Aufgabe, 32. Hier zeigt sich eine Nähe zu der Grammatik der Wittgensteinschen Moralphilosophie.

⁴⁹⁷ Vgl. zum Beispiel Richter 1,24 und Hos. 12,7.

⁴⁹⁸ Vgl. Kamlah, Barmherzigkeit II, 223ff.

⁴⁹⁹ Vgl. dazu Kapitel B III 2.1, Die Stellung des Kindes im Alten Testamen und B III 2.3, Das Kind in der Mitte.

⁵⁰⁰ Vgl. Kamlah, Barmherzigkeit II, 223ff.

⁵⁰¹ Vgl. Zaborowski, Barmherzigkeit – Philosophische Anmerkungen, 105; vgl. zum Terminus Mitleid auch die Ausführungen von Merz in Kapitel B II 6.3, der Mitleid als „vernünftige Emotion“ bezeichnet, die erkenntniser-schliessenden Charakter hat.

⁵⁰² Vgl. *σπλαγχνίζεσθαι* in Bauer-Aland, Wörterbuch zum Neuen Testament, 1523.

⁵⁰³ *miseria* = Not, Unglück; *cor* = Herz.

Mit dem Terminus *σπλαγχνίζεσθαι*, der als Verb auffallend häufig in Gleichnissen und Wundergeschichten des Neuen Testaments auftritt, verbindet sich die theologische und zugleich christologische Mitte, dass sich „allein in Jesus [...] das eschatologische Barmherzigkeitshandeln Gottes“⁵⁰⁴ realisiere. Zehetbauer zeigt anhand zahlreicher Quellen sehr überzeugend, dass in griechischen Texten zu einer Lehnübersetzung gegriffen wurde, um die theologische Mitte der „Einheit von spontanem Mitgefühl und liebevoller Zuwendung zum Ausdruck“⁵⁰⁵ zu bringen. Somit ist auch im neutestamentlichen Kontext im Begriff des Erbarmens ein „Verweis auf die mütterliche Liebe und Hingabefähigkeit und damit auf eine sittliche Haltung, die Jesus im Gebot der Nächstenliebe, des unbegrenzten Verzeihens und des Gewaltverzichts ethisch allgemein verpflichtend gemacht hat“⁵⁰⁶, gegeben. Damit ist gerade mit dem Schlüsselwort der Barmherzigkeit, das sich vom jüdisch-christlichen Verständnis der Begriffe *רחמים* und *σπλαγχνίζεσθαι* ableitet und das von seinem Bedeutungshorizont dem Begriff des Mitgefühls oder der Empathie sehr nahekommt, die inhärente Einheit des Alten und Neuen Testaments theologisch gegeben. Zehetbauer gibt jedoch zu bedenken, dass der deutsche Begriff der Barmherzigkeit, meist als Lehnübersetzung des lateinischen Terminus *misericordia* hergeleitet, im 17. Jahrhundert eine Erweiterung vom religiös-sakralen Bereich auf den Alltagssprachlichen Bereich erfahren hat.⁵⁰⁷ Zudem zeigt die Begriffsgeschichte eine deutliche Verschiebung von einer leiblichen Lokalisierung im Unterbauch (Mutterschoss/Gebärmutter) hin zum Herzen und in gegenwärtig primär auf rationale Einsichten ausgerichtete Ethik-Konzepte in den Kopf. Für Zehetbauer beinhaltet dies eine evidente Veränderung des Sinngehalts. So ist „der weiblich-mütterliche Bedeutungshintergrund [...] verlorengegangen“⁵⁰⁸, welcher eine genuine Beziehungsdimension gegenseitiger Abhängigkeit beinhaltet. Infolgedessen tritt die genuin emotionale Dimension in den Hintergrund, während vernunftgesteuerte, kognitiv-rationale Kriterien den ursprünglichen Bedeutungsrahmen erweitern. Dadurch ergibt sich eine, seiner Meinung nach, fragwürdige Verschiebung des Verständnisses von Barmherzigkeit von einem eschatologisch bestimmten Spektrum hin zu einem anthropologisch-diakonischen Bedeutungshorizont.⁵⁰⁹ Die vordergründige Beziehungsorientiertheit, die emotionale,

⁵⁰⁴ Zehetbauer, Barmherzigkeit, 73.

⁵⁰⁵ Zehetbauer, Barmherzigkeit, 76.

⁵⁰⁶ Zehetbauer, Barmherzigkeit, 76.

⁵⁰⁷ Vgl. Zehetbauer, Barmherzigkeit, 77. Allerdings ist nach wie vor umstritten, ob die ethymologische Grundlage für das deutsche Wort Barmherzigkeit tatsächlich im Lateinischen oder doch im Griechischen liegt.

⁵⁰⁸ Zehetbauer, Barmherzigkeit, 81.

⁵⁰⁹ Vgl. Fülling, Theologische Wirtschaftsethik, 198.

persönliche Betroffenheit und die Gnade Gottes werden somit durch einen verabsolutierbaren Gerechtigkeitsbegriff in den Hintergrund gedrängt oder gar ersetzt. Er schlussfolgert daher:

„Aus der Erkenntnis der Etymologie des Begriffes muss daher für eine Verschiebung im Verständnis von Barmherzigkeit plädiert werden. Nicht die soziale Tat der Nächstenliebe soll gemeint sein, sondern zuerst und vor allem das Mitgefühl und die persönliche Betroffenheit.“⁵¹⁰

Diese begriffsgeschichtlichen Überlegungen führen hinsichtlich der eingangs gestellten Frage, ob und inwiefern sinnlogische Anknüpfungspunkte von reifer Empathie in biblischen Texten zu erkennen sind, zu der nun folgenden Einschätzung:

Mit dem biblischen Begriff der Barmherzigkeit wird die persönliche Betroffenheit und das affektive Wahrnehmen einer Person in den Blick genommen. Dies führt in der Folge zu einer emotionalen Zuwendung des Notleidenden und damit zu einer unbedingten Anerkennung des Menschen in seiner ganzen Existenz, in seiner ihm eigenen Lebenssituation, als Individuum mit seiner eigenen Biographie, seinen eigenen Neigungen, Wünschen und Ängsten, mit seiner Not und seiner Schuld. Im Mittelpunkt steht also der abhängige Mensch in all seiner Fragilität und Verletzlichkeit.⁵¹¹ Er wird so wahrgenommen wie er ist, nicht wie er sein soll. Wäre immer schon klar, worauf es eigentlich ankommt und wie er sein soll, würde das Individuum zum Objekt, dessen Gefühle nicht wirklich wahrgenommen, sondern funktionalisiert werden. Insofern begründet der biblische Begriff der Barmherzigkeit keine Prinzipienethik, die sich strikt an moralischen Normen orientiert, sondern kommt dem Terminus der imaginativen Empathie und vor allem demjenigen der loving attention, als eine objektive von Fairness und Liebe getragene Wahrnehmung seines Nächsten und des daraus resultierenden unselfing, wie sie MoralphilosophInnen in der Fluchtlinie des späten Wittgenstein praktizieren, sehr nahe.

Allerdings ist Barmherzigkeit im biblischen Kontext immer zweidimensional zu sehen. Zum einen als Geschenk Gottes an uns Menschen, zum anderen, aus dieser erlösenden Befreiung heraus, als unsere Aufgabe, barmherzig, d. h. mitfühlend, seelsorgerlich und karitativ unseren

⁵¹⁰ Zehetbauer, Barmherzigkeit, 83.

⁵¹¹ Spannend ist auch hier wieder die scheinbare Bestätigung durch die Neurowissenschaften. Vgl. dazu Kapitel B II 3.2.1, wonach es neurobiologisch im Menschen verankert ist, sich als soziales Wesen wahrzunehmen, das durch Empathie und Mitgefühl mit anderen Geschöpfen verbunden ist.

Mitmenschen gegenüber zu handeln. Dies aber eben gerade nicht, weil es als moralisch richtig erachtet wird, sondern aus einem inneren Bedürfnis heraus, aus Liebe zu Gott und seinen Geschöpfen. Dabei muss immer die Frage leitend sein, was in einer gegebenen Situation im Sinne des Nächsten ist. Im Gegensatz zur Barmherzigkeit Gottes jedoch ist die menschliche Barmherzigkeit immer im Werden. Sie kommt zwar aus der Barmherzigkeit Gottes, ist aber nie vollkommen. Vielmehr muss sie immer wieder neu erfahren und geübt werden. Sie unterschreitet die Ethik der Gerechtigkeit, für die die goldene Regel (Lk. 6,30; Mt. 7,12) einsteht nicht, „sondern weitet sie aus, so dass im Lichte Gottes gesehen wird, wie weit die Hoffnung auf Hilfe anderer gehen darf und wie stark deshalb die moralischen Kräfte angespannt werden müssen, anderen zu helfen.“⁵¹²

Das Paradebeispiel dafür ist die Parabel vom barmherzigen Samariter (Lk. 10, 25–37): „Als er ihn [den tödlich Verletzten am Wegrand] sah, hatte er Mitleid (σπλαγχνίζεσθαι)“, heisst es an entscheidender Stelle. Dabei ist diese Erzählung unter zweierlei Gesichtspunkten aufschlussreich für eine Theologie der Barmherzigkeit. So geht erstens das Verhalten des Samariters über eine spontane Herzensregung weit hinaus, indem er denjenigen, der unter die Räuber gekommen war nicht nur das Leben rettet, sondern auch umfassend und vorausschauend für ihn sorgt. Er nimmt (für die damalige Zeit) professionelle Hilfe in Anspruch und trägt zudem die Kosten für die Behandlung. Dies verdeutlicht, dass unter Barmherzigkeit nicht nur Hilfe zu verstehen ist, die im Moment nottut, sondern die darauf abzielt, die Hilfsbedürftigkeit zu beenden und möglichst die Gesundheit und Lebensvitalität des Verletzten wiederherzustellen. Die Ethik des Pflegens und Heilens wurde stark von dieser Erzählung beeinflusst und wird bis heute durch sie geprägt. Zweitens ist es ein Samariter, also ein potentieller Feind Jesu und seiner Gesprächspartner, der sich hier als Nächster erweist und somit zu einem moralischen Vorbild wird. Dies impliziert, dass Barmherzigkeit eine Ethik hervorruft, die kulturelle und religiöse Grenzen sprengt.⁵¹³

Die Verbindung zwischen Soteriologie und Ethik ist hier aber noch nicht zu Ende. So sagt Jesus gemäss dem Matthäusevangelium in einer Seligpreisung: „Selig, die barmherzig sind (ελεήμων), denn sie werden Barmherzigkeit finden (έλεος)“ (Mt. 5.7). Diese Entsprechung

⁵¹² Söding, Gottes Gabe und Aufgabe, 23.

⁵¹³ Vgl. Söding, Gottes Gabe und Aufgabe, 23–24.

verweist gemäss Söding auf die Gerechtigkeit Gottes, die in seinem Reich zur Vollendung kommen wird. Die menschliche Barmherzigkeit, auf welcher Gottes Segen ruht, ist nie vollkommen, so dass wir immer selbst auf die Barmherzigkeit Gottes angewiesen sind.⁵¹⁴ Wenn Gläubige barmherzig sind, dann als solche, die Barmherzigkeit erfahren haben und wissen, dass sie selbst immer auf Barmherzigkeit angewiesen bleiben.

Somit wird der Barmherzigkeitsbegriff zu einem theologischen Begriff. Er schliesst zwar den Terminus der reifen, imaginativen Empathie oder loving attention und unselfing mit ein, geht aber zugleich weit über diesen hinaus. So ist in der Bindung zu Gott die fundamentale Anerkennung des Menschen als Geschöpf Gottes, als Person – kurz: die inhärente Würde des Menschen – begründet. Die Barmherzigkeit Gottes, die in ihrem Bedeutungsghorizont dem Mitgefühl bzw. der Empathie nahekommt, belegt theologisch die inhärente Einheit und Kontinuität des Alten und Neuen Testaments und ist die Grundlage einer evangelischen Ethik der Menschenwürde wie in Kapitel B II 1.2.3. beschrieben.

2. Die Würde des Kindes in biblischen Kontexten

In den folgenden Abschnitten sollen, nach einer kurzen Einführung zur Stellung des Kindes im Alten Israel, die Ausführungen zum Terminus der Barmherzigkeit und Empathie anhand ausgewählter Schriften im Alten und Neuen Testament weiter entfaltet werden. Dabei soll auch gezeigt werden, dass sich, trotz der prima facie kinderfeindlichen Konnotationen im Alten Israel⁵¹⁵, eine Würde des Kindes explizieren lässt, die sich, wie in den anschliessenden Kapiteln gezeigt werden wird, zumindest im Ansatz, in der UN-Kinderrechtskonvention⁵¹⁶ von 1989 wiederfindet, welche auf völkerrechtlicher Ebene zentraler Bezugspunkt kinderrechtlicher Argumentation ist. Ein Anspruch auf Vollständigkeit kann und soll dabei nicht erhoben werden. Ziel ist nicht, eine anachronistische Rekonstruktion der Kinderrechte aus der biblisch-theologischen Tradition abzuleiten. Vielmehr sollen einige biblische Schlaglichter, die mir wichtig erscheinen, beleuchtet und von ihnen eine Brücke geschlagen werden zu den gegenwärtig etablierten Kinderrechten, die die Würde des Kindes widerspiegeln.

⁵¹⁴ Vgl. Söding, Gottes Gabe und Aufgabe, 24.

⁵¹⁵ Vgl. Michels Untersuchung der *Gewalt-gegen-Kinder-Texte* im Alten Testament in: *Michel, Gott und Gewalt gegen Kinder*, 338; vgl. auch zusammenfassend *Michel, Gewalt gegen Kinder*, 149ff.

⁵¹⁶ *Kinderrechtskonvention der vereinten Nationen*.

2.1. Die Stellung des Kindes im Alten Israel

In alttestamentlicher Zeit waren Kinder fest in eine „patriarchale Gesellschaft mit geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung“ eingebunden, wobei das Alter einen „hohen positiven Diskriminierungsfaktor“ darstellte.⁵¹⁷ Bei einer damaligen Grossfamilie, die etwa 15 bis 30 Personen umfasste⁵¹⁸, handelte es sich um eine Art Lebens- und Produktionsgemeinschaft, die auf die Zusammenarbeit aller ihrer Mitglieder angewiesen war. So ist im Anhang zum Heiligengesetz (Lev. 27,1–8) eine Liste zu finden, die Ersatzleistungen für die Ablösung von Gelübden regelt.⁵¹⁹ Sie ist vierfach nach Alter und Geschlecht gestaffelt, so dass daraus Wertschätzungen verschiedener Altersklassen erhoben werden können.⁵²⁰ Dabei begann die jüngste Altersgruppe mit dem ersten erreichten Lebensmonat, da man erst abwartete, ob ein Kind überhaupt am Leben blieb, war doch die Säuglingssterblichkeit in der damaligen Zeit sehr hoch. Erst nach Beendigung des ersten Lebensmonats wurden Geldbeträge als Ablösung eines Gelübdes gezahlt. Aus dem sprunghaften Anstieg des Ablösebetrags vom 5. Lebensjahr an, lässt sich schliessen, dass ab diesem Zeitpunkt die Nutzung der Arbeitskraft des Kindes vorausgesetzt wurde. Das Kind hatte sich in die Welt der Erwachsenen durch die zunehmende Teilnahme an den Aufgaben der Familie einzuleben. Dabei übernahm mit zunehmendem Alter neben der Mutter, vor allem bei Jungen, auch der Vater Erziehungsaufgaben. Diese fielen weitgehend mit einer berufspraktischen Ausbildung zusammen.⁵²¹ Zweckfreies Spielen oder ein Schulbesuch der Kinder wurde nur selten erwähnt.⁵²² Ob und in welchem Umfang es im Alten Israel Schulen gegeben hat, ist umstritten.⁵²³ In der Regel lernten die Kinder, indem sie schrittweise kleinere Arbeiten in der Familie von Kindesalter an übernahmen. Es war wichtig, dass Kinder sich bereits im frühen Alter als nützlich erwiesen und in den Familienverband

⁵¹⁷ Fischer, Über Lust und Last, Kinder zu haben, 58.

⁵¹⁸ Vgl. Otto, Theologische Ethik, 48.

⁵¹⁹ Lev. 27,1–8: Und der Herr sprach zu Mose: Sprich zu den Israeliten und sage ihnen: Wenn jemand dem Herrn einen Menschen geweiht hat und sein Gelübde erfüllen will, soll der Wert eines Mannes zwischen zwanzig Jahren und sechzig Jahren fünfzig Schekel Silber sein, nach dem Schekel des Heiligtums. Ist es aber eine Frau, soll der Wert dreissig Schekel sein. Und zwischen fünf Jahren und zwanzig Jahren soll der Wert einer männlichen Person zwanzig Schekel sein, der einer weiblichen Person aber zehn Schekel. Und zwischen einem Monat und fünf Jahren soll der Wert eines Knaben fünf Schekel Silber sein, der Wert eines Mädchens aber drei Schekel Silber. Und im Alter von sechzig Jahren oder darüber soll der Wert eines Mannes fünfzehn Schekel sein, der einer Frau aber zehn Schekel. Ist aber jemand zu arm, um den üblichen Wert zu zahlen, soll er den Menschen vor den Priester treten lassen, und der Priester soll ihn einschätzen. Der Priester soll ihn einschätzen nach dem Vermögen dessen, der das Gelübde abgelegt hat.

⁵²⁰ Vgl. Wolff, Anthropologie des Alten Testaments, 180f.

⁵²¹ Vgl. Wolff, Anthropologie des Alten Testaments, 180; Eltrop, Kinderarbeit, 131ff, Fischer, Über Lust und Last, Kinder zu haben, 60f, Balla, The Child-Parent Relationship, 50f. 55f.

⁵²² Vgl. Wolff, Anthropologie des Alten Testaments 181.

⁵²³ Vgl. Delkurt, Erziehung nach dem Alten Testament, 240ff; Davies, Were there schools in ancient Israel?, 200ff.

einfügten, weshalb sie auch primär als Gabe Gottes für Eltern und Familie gesehen wurden (Ps. 127, 3–5).⁵²⁴ Es ging also in erster Linie nicht um die Kinder als Kinder an sich, sondern um die Zukunftsfähigkeit der Familie bzw. um die in biblischen Texten primär angesprochene Erwachsenengeneration.⁵²⁵ So konnte zum Beispiel eine Frau für ihre Existenzsicherung durchaus ein Recht auf Kinder von ihrem Mann bzw. dessen Rechtsnachfolger einfordern (Gen. 30,1; Gen. 38,26). Darüber hinaus sorgten die Söhne über die materielle Existenzsicherung hinaus dafür, dass der Name des Vaters als ein Inbegriff der personalen Existenz nicht getilgt wurde (Gen. 38,9; Dtn. 24,6; Ruth 4,5).⁵²⁶ So ist es als ein Ausdruck allerletzter Verzweiflung zu deuten, wenn, wie in 2 Kön. 3,27, der eigene Sohn in auswegloser Situation geopfert oder in besonders extremen Fällen gar die eigenen Kinder gegessen wurden (Dtn. 28,53ff; 2 Kön. 6,28; Kgl. 2,20).⁵²⁷

Das Alte Testament kannte von Anfang an einen elementaren Lebensschutz. Die Aussetzung Neugeborener, welche von der Familie nicht mehr ernährt werden konnten oder wegen einer Behinderung oder aufgrund ihres Geschlechts nicht willkommen waren, war bis auf einen Fall (Gen. 21,15ff), im Gegensatz zur altorientalischen Umwelt, im Alten Testament unbekannt.⁵²⁸ Ferner wurde mit dem ausdrücklichen Verbot von Kindesopfern (Lev. 18,21; 20,2ff; Dtn. 18,9ff) der Schutz des Kindes spätestens seit der Exilzeit auch auf den Bereich der Religion ausgeweitet.⁵²⁹ Der Gott Israels erhob demnach keinen Anspruch auf Kinder, der ihr

⁵²⁴ Vgl. Michel, Gott und Gewalt gegen Kinder, 39; Jentsch, Erziehung und Bildung, 211; Fischer, Über Lust und Last, Kinder zu haben, 74ff; Lux, Die Kindheit Samuels, 38f.

⁵²⁵ Vgl. Michel, Gott und Gewalt gegen Kinder, 338.

⁵²⁶ Vgl. Gillmamyr-Bucher, Hoffnung und Aufgabe, 227f.

⁵²⁷ Vgl. Michel, Gott und Gewalt gegen Kinder, 200ff.

⁵²⁸ Van Schaik und Michel beschreiben in ihrem Buch *Das Tagebuch der Menschheit* eindrücklich, welchen Sinn die 365 Verbote und 248 Gebote, die in der Tora niedergeschrieben sind, hatten. Obwohl die Menschen im Alten Israel noch keinerlei Einsichten in die tatsächlichen Zusammenhänge hinsichtlich ihres Verhaltens und Katastrophen wie Infektionskrankheiten, Seuchen, Epidemien, Erbkrankheiten, Umweltkatastrophen wie Dürren etc. hatten, gelang es ihnen dennoch, ein funktionierendes Präventionssystem aufzubauen. Dabei diente der eine Gott als heuristisches Mittel, welches half, trotz fehlenden Wissens gute Lösungen zu finden. So wurde z. B. durch eine Unmenge von Hygienevorschriften das Infektions- und Ansteckungsrisiko gesenkt, Ehegesetze reduzierten Erbkrankheiten und soziale Gebote stärkten die Kooperation untereinander. Der Vorteil der Israeliten gegenüber ihren polytheistischen Nachbarvölkern war, dass sie eben nur einen Gott hatten, der ein Fehlverhalten sanktionierte. So erlaubte es erst die Annahme, dass alle Übel die Handlungen ein und desselben Akteurs waren, alle Beobachtungen in einem System zu organisieren. Denn wenn immer derselbe Gott der Urheber des Übels war, mussten sie in einem Zusammenhang stehen, der rekonstruierbar war. So handelt auch ein Mensch nicht einmal so und ein andermal wieder anders. Im Polytheismus war dagegen nie klar, welcher der vielen Götter nun hinter welcher Krankheit oder Naturkatastrophe steckte. Vielleicht waren die Menschen auch gar nur unschuldige Opfer eines Streits der Götter (vgl. ebd. 169–211).

⁵²⁹ Vgl. Surall, Ethik des Kindes, 171.

Lebensrecht relativieren konnte. So sprach Ez. 20,25f „von der Rücknahme unguter Gebote durch Gott selbst“⁵³⁰, indem er das Opfer der Erstgeburt nannte (vgl. auch Mi. 6,6f; Jer. 7,31; Gen 22,1ff; 2 Kön. 23,10). Eltern mussten sich nun selbst vor Gott verantworten und konnten ihre Kinder nicht mehr stellvertretend als Opfer in Anspruch nehmen. Damit hat nun „jedes Kind [...] Recht und Würde in gleichem Masse wie seine Eltern. In diesem Recht gewinnt die Unmittelbarkeit jedes einzelnen Menschen zu Gott eine entscheidende Gestalt.“⁵³¹ Jeremia brachte in diesem Zusammenhang mit der Abwandlung des damals geläufigen Sprichwortes:

*„Zur selben Zeit wird man nicht mehr sagen: Die Väter haben saure Trauben gegessen und den Kindern sind die Zähne stumpf geworden, sondern [...] wer saure Trauben gegessen hat, dem sollen seine Zähne stumpf werden,“*⁵³²

zum Ausdruck, dass nicht die Familie als generationenübergreifendes Kollektiv, sondern jeder Einzelne von Gott selbst wahrgenommen werde.⁵³³

Allerdings wäre es nicht in jedem Fall korrekt, von einer Instrumentalisierung des Kindes im Sinne Kants zu sprechen, wenn die Eltern von deren Leistungen profitierten, während die Familie das Kind (be)schützte. So war mit der kindlichen Anpassung an die Erfordernisse der Erwachsenenwelt ein zukünftiger Nutzen für das Kind gegeben. Es wurde so in die Lage versetzt, künftig selbst seinen Platz in der Familie und Arbeitsgemeinschaft einzunehmen. Insofern war Kindsein damals ein „biologisches und soziologisches Durchgangsstadium“.⁵³⁴

2.2. Perspektivwechsel – Vom Kind als Mittel zum Kind im Mittelpunkt

In seiner Untersuchung des Textes 1 Kön. 3,16–28, dem sogenannten salomonischen Urteil, geht der Theologe und Geschichtswissenschaftler Andreas Michel davon aus, dass es bei dem Disput der beiden Prostituierten, die um das Besitzrecht eines erst drei Tage alten Kindes streiten, um deren Versorgungssituation geht, die offenbar ungesichert ist, kam doch im alten Israel nur ein männlicher Nachkomme als Versorger im Alter in Frage.⁵³⁵ Nur so liesse sich erklären, dass in dieser kurzen Passage fünfzehnmal betont wird, dass es sich um einen Sohn

⁵³⁰ Surall, Ethik des Kindes, 171.

⁵³¹ Crüsemann, Gott als Anwalt der Kinder, 197.

⁵³² Jer. 31,29f; vgl. Ez. 18,2ff.

⁵³³ Vgl. Lange, They burn Their Sons and Daughters, 129ff.

⁵³⁴ Fischer, Über Lust und Last, Kinder zu haben, 59.

⁵³⁵ Vgl. Michel, Gott und Gewalt gegen Kinder, 319.

handle. Dass bereits der Säugling einer der beiden Frauen bald nach seiner Geburt versehentlich von seiner Mutter im Schlaf erstickt worden war (3,19), stellt für diese eine existentielle Bedrohung dar, die sie nun durch einen Betrug abzuwenden versucht. Der König, welcher namentlich ungenannt bleibt und erst sekundär im Rahmen des Kontextes mit Salomo identifiziert werden kann, schliesst sich nicht dem Sprachgebrauch der beiden Huren an, sondern spricht in seinem ersten Schiedsspruch vom *Kind* (יָלֵד)⁵³⁶, das zerschnitten werden solle, so dass jede Frau eine Hälfte erhalten könne (3,25). Laut Michel „verliert [somit] die wohl im Rechtsstreit vorherrschende Versorgungsproblematik ihre Basis, kurz: hier geht es um ein *Kind* (יָלֵד), nicht um einen geldwerten Sohn.“⁵³⁷ Indem die leibliche Mutter nun bittet, das lebende Kind doch der anderen Frau zu geben, anstatt es zu töten, greift sie, so Michel, die Terminologie des Königs auf und macht damit deutlich: „Sie hat das königliche Signal der Rede vom *Kind* verstanden und akzentuiert so jetzt [...] *dessen* Schutzbedürftigkeit und *dessen* – passive – Opferrolle.“⁵³⁸ In seinem zweiten und endgültigen Urteil nimmt nun der König die Rede der echten Mutter wortwörtlich auf und betont somit „das Lebensrecht des Kindes angesichts der Besitzansprüche von Erwachsenen.“⁵³⁹ Besondere Bedeutung misst Michel der abschliessenden Feststellung des Königs bei:

*„Nicht **ER** ist ihr Sohn sagt der König, sondern sie bzw. jene ist seine Mutter. Der König kehrt die Perspektive um, nicht mehr die potentiellen Mütter stehen ausweislich der Possessivpronomina, der besitzanzeigenden Fürwörter, im Zentrum, sondern das Kind, der Knabe: Er steht im Mittelpunkt, von ihm her definiert sich die richtige als seine Mutter. [...] Der König kommt zur Lösung, indem er die Perspektive des Kindes einnimmt. [...] Am Ende besteht die Lösung darin, dass das Kind zum Subjekt des Geschehens wird, zum Dreh- und Angelpunkt aller miteinander konkurrierender Interessen.“⁵⁴⁰*

Die Lösung, angesichts der unklaren Beweislage der beiden Huren, den geldwerten Sohn zu zerschneiden, jeder eine Hälfte zu geben und somit keiner von beiden ein Besitzrecht auf den Sohn und somit ihre Altersversorgung zuzugestehen, mag aus der Perspektive der nicht

⁵³⁶ יָלֵד (jäläd) heisst wörtlich *das Geborene* und leitet sich von dem Verb יָלַד (jld) ab, was gebären oder zeugen bedeutet. Vgl. auch Michel, Gott und Gewalt gegen Kinder, 21f: Im hebräischen Wort יָלֵד (jäläd) dominiert die im ursprünglichen Wortsinn zu begreifende genealogische Bedeutung, derzufolge jemand sein ganzes Leben das Kind seiner Eltern, die ihn gezeugt und geboren haben, ist und auch bleibt.

Zum biblischen Sprachgebrauch des Begriffs *Kind* ganz allgemein vgl. auch Surall, Ethik des Kindes, 26–28.

⁵³⁷ Michel, Gott und Gewalt gegen Kinder, 322.

⁵³⁸ Michel, Gott und Gewalt gegen Kinder, 322.

⁵³⁹ Michel, Gott und Gewalt gegen Kinder, 325.

⁵⁴⁰ Michel, Gott und Gewalt gegen Kinder, 324.

leiblichen Mutter als gerechte Lösung erscheinen (3,26b)⁵⁴¹, aus der Perspektive des Kindes jedoch wäre sie zutiefst ungerecht, da diesem damit das Recht auf Leben abgesprochen würde. Seine Exegese von 1 Kön. 3,16–28 betitelt Michel: *Das Kind als Mitte(I)*. Mit diesem Wortspiel will er zum Ausdruck bringen, worin er die Pointe dieser Geschichte sieht. So zeigt sie einen Prozess, der von der Betrachtung des Kindes als *Mittel*, das der Altersversorgung seiner mutmasslichen Mutter dient, zum Kind als *Mitte* hinführt, das eigene Bedürfnisse und vor allem ein eigenes gleiches Recht auf Leben hat, wie die beiden Frauen.⁵⁴² Dabei nimmt der König nicht nur die Perspektive des Kindes ein, sondern auch diejenige der echten Mutter. So appelliert er mit seinem prima facie grausam erscheinenden aber sehr weisen ersten Urteilspruch an die Mutterliebe der echten Mutter, wohlwissend, dass diese ihr Kind niemals töten könnte. Seine Rechnung geht auf, sie überwindet ihre Selbstbezogenheit und verzichtet lieber auf ihre Altersversorgung, indem sie ihr Kind der anderen Frau überlassen möchte. Im Lichte ihrer mütterlichen Liebe, die ihr der König mit diesem Schiedsspruch geschickt vor Augen führt, nimmt sie den Säugling plötzlich als menschliches, eigenständiges, abhängiges, schutzbedürftiges und auf Fürsorge angewiesenes Individuum wahr, mit einem eigenen Recht auf Leben. Mit Iris Murdochs Worten gesprochen, findet hier infolge von loving attention der Prozess des unselfing bei der wahren Mutter statt. Der Erzähler dieser kurzen aber sehr eindrücklichen Geschichte zeigt mit den beiden Schiedssprüchen des Königs zudem, dass imaginative oder reife Empathie, wie sie diesem zueigen ist, sowohl kognitive als auch affektive Aspekte aufweist. So versetzt er sich infolge einer emotionalen Betroffenheit in die Lage des Kindes als auch dessen Mutter, vermag deren Nöte, Ängste, Schuldgefühle, Bedürfnisse, Emotionen etc. nachzuvollziehen und zu verstehen und bewirkt mit seinem ersten weisen Urteilsspruch, dass die echte Mutter im Prozess des unselfing ihre Selbstbezogenheit überwindet und ebenfalls zu reifer Empathie dem Kind gegenüber fähig wird. Indem in dieser kurzen Erzählung verschiedene Überzeugungen, Einstellungen, Emotionen, Wünsche, Erwartungen und Erfahrungen verschiedener Personen miteinander verknüpft werden, wird die gesamte Komplexität der menschlichen Lebensweise deutlich. So ist der Mensch eben kein völlig unabhängiges Lebewesen in einem luftleeren Raum, sondern einerseits ein aufgrund seiner Ängste und

⁵⁴¹ Vgl. Kapitel B III 2.1; Kinder hatten in der altorientalischen Umwelt des alten Israel noch keinerlei Rechte und somit auch keinen elementaren Lebensschutz. Sie wurden als Eigentum des Hausregiments angesehen.

⁵⁴² Vgl. *Surall*, Ethik des Kindes, 169.

Bedürfnisse in seiner Selbstbezogenheit gefangenes Wesen, das aber gleichzeitig immer verbunden mit und abhängig von anderen ist. Logstrup schreibt:

„Der Einzelne [...] ist immer schon verantwortlich, ob er will oder nicht. Er hat sein Leben nicht selbst geordnet. [...] immer schon finden wir uns gebunden an andere Menschen, einander verhaftet in verantwortlichen Beziehungen.“⁵⁴³

Erst durch loving attention – auch emotionale Betroffenheit, Mitgefühl oder Liebe genannt – kann die Selbstbezogenheit in einem langen Prozess überwunden und der Mensch zur reifen Empathie befähigt werden, die wiederum als Schlüssel für vernünftiges und moralisches Handeln dient. So kann das vernünftige und uns rein rational erscheinende Agieren des Königs keineswegs als Sieg der rationalen Vernunft über unsere Emotionen und Neigungen angesehen werden, denn ähnlich wie in der Geschichte von Christopher Cordner wird uns hier vor Augen geführt, dass moralisches Handeln ohne Berücksichtigung jenes Hintergrundes, zu dem ganz zentral emotionale Reaktionsweisen wie eben Liebe und Mitgefühl aber auch Ängste gehören, seinen verpflichtenden Charakter zu verlieren droht.

Hinsichtlich der Kriterien, mit denen im vorgängigen Kapitel der Begriff der Barmherzigkeit zu erfassen versucht wurde – nämlich vernünftiges, umfassendes und vorausschauendes Handeln infolge emotionaler Betroffenheit, wobei sich Barmherzigkeit, Gerechtigkeit und Weisheit (Rationalität) bedingen – ist die Erzählung vom salomonischen Urteil durchaus auch eine Geschichte, die uns lehrt, was unter Barmherzigkeit zu verstehen ist. So hat sich der König des Kindes erbarmt und mit seiner Rede „Jene ist seine Mutter“ und eben nicht „Er ist ihr Sohn“, diese indirekt dazu aufgefordert, ebenfalls zu handeln, indem sie dem Kind eine gute Mutter sei, die für sein Wohl sorgt, bis es selbst in der Lage dazu ist. Er hat aber auch die ambivalenten Emotionen der echten Mutter, vor allem die Liebe zu ihrem Kind wahrgenommen, die er ihr mit seinem ersten Urteilsspruch bewusstmachte, um ihr dann in seinem zweiten Schiedsspruch das Kind zuzusprechen, mit der impliziten Aufforderung für dieses zu sorgen. So wird die Würde beider Personen, sowohl die der Mutter als auch die des Kindes, dadurch anerkannt, dass sie in ihrer Gesamtheit, als Beziehungswesen mit all ihren Emotionen und (teilweise noch fehlenden) kognitiven Fähigkeiten, die nicht voneinander zu trennen sind, wahr- und ernst genommen werden. In einer Gesellschaft, in der sowohl Prostituierte als auch

⁵⁴³ Logstrup, Ethische Forderung, 118; vgl. auch dazu Kapitel B II 3.2.1, wonach es neurobiologisch im Menschen verankert ist, sich als soziales Wesen wahrzunehmen, das durch Empathie und Mitgefühl mit anderen Geschöpfen verbunden ist.

Kinder am Rande der Gesellschaft standen war die Anerkennung der Würde eines Kindes (und einer Hure) mit eigenem Recht auf Leben und dem Recht auf mütterliche Fürsorge etwas ganz Aussergewöhnliches.

Den theologiekritischen Gedankengang Michels, dass angesichts der marginalen Erwähnung Gottes (3,28) für die Lösung des Konfliktes dem Gottesbezug keine konstitutive Bedeutung zukommt⁵⁴⁴, kann ich allerdings nicht ganz teilen. Michel legt Wert darauf, das erste, seiner Meinung nach kinderfeindliche, letztlich aber doch verworfene Urteil des Königs nicht aufgrund des kinderfreundlichen zweiten Schiedsspruches herunterzuspielen. Wenn der deuteronomistische Erzähler, so Michel, am Ende kommentierte, ganz Israel hatte Ehrfurcht vor „dem Urteil, das der König gefällt hatte, und sie hatten Ehrfurcht vor dem König; denn sie sahen, dass göttliche Weisheit in ihm war, um Recht zu schaffen“, beziehe sich dies auch auf die „numinos-bedrohlichen Aspekte der – zweiteiligen – königlichen Entscheidung, in der sich die „schützenden wie bedrohlichen Aspekte des Göttlichen“⁵⁴⁵ zeigten. So ist gemäss Michel „Gott als vielleicht zu oft kompromittierter Partner im Dreieck Gott-Gewalt-Kinder [...] für diesen späten Text 1 Kön. 3,16–28 ein schwieriger Partner der Aktion *keine Gewalt gegen Kinder* geworden“, weshalb die „Beförderung gewaltunbelasteter Subjekthaftigkeit und höherer Würde des Kindseins von Kindern“ ohne explizite theologische Begründung auskommen müsse.⁵⁴⁶ Mir stellt sich hier allerdings die Frage, ob die nur kurze Erwähnung Gottes im Schlusskommentar (3,28) tatsächlich mit der Irritation hinsichtlich kinderfeindlicher Züge Gottes zusammenhängt, oder wurde nicht vielmehr, wie Surall schreibt, das Wirken Gottes in der Weisheit des Königs, der Recht sprach, genauso selbstverständlich bejaht, wie das Recht Israels letztendlich auch auf Gott zurückgeführt wird?⁵⁴⁷ So stellt der Theologe und biblische Archäologe Volkmar Fritz fest, dass der umlaufende Stoff auch von anderen zeitgenössischen Kulturen rezipiert wurde, jedoch die biblische Version stärker als eben diese die Überlegenheit des Königs herausstellte. Dabei mache das ausserordentliche Mass der königlichen Weisheit, das dem göttlichen Urteil entspreche, eben gerade das Spezifikum der alttestamentlichen Bearbeitung des Stoffes aus.⁵⁴⁸ Dass der Gottesbezug in beiden Fällen eher im Hintergrund bleibt

⁵⁴⁴ Vgl. Michel, Gott und Gewalt gegen Kinder, 327.

⁵⁴⁵ Vgl. Michel, Gott und Gewalt gegen Kinder, 327.

⁵⁴⁶ Michel, Gott und Gewalt gegen Kinder, 327.

⁵⁴⁷ Vgl. Surall, Ethik des Kindes, 170.

⁵⁴⁸ Vgl. Fritz, Das erste Buch der Könige, 46f.

und sich in den materialen Lösungen von Weisheit und Recht zeigt, stellt eine wichtige theologische Einsicht dar, daraus eine Kritik abzuleiten erachte ich allerdings als problematisch. Für mich geht klar aus diesem späten Text hervor, dass der deuteronomistische Erzähler aufzeigen wollte, dass Gott den König mit Weisheit ausgestattet hat und somit auch verantwortlich dafür ist, dass das Kind in die Obhut seiner Mutter gegeben wurde, die für sein Wohl sorgen soll. Kinderunfreundliche- oder gar kinderfeindliche Züge Gottes, wie sie Michel hier sieht⁵⁴⁹, vermag ich nicht zu erkennen.

2.3. Das Kind in der Mitte

In Mk. 9,36–37 stellt Jesus ein Kind in die Mitte seiner Jünger (ἐν μέσῳ αὐτῶν), umarmt es und sagt zu ihnen: „Wer in meinem Namen ein Kind aufnimmt wie dieses, nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt, nimmt nicht mich auf, sondern den, der mich gesandt hat.“ *Das Kind in der Mitte* ist dabei eine wörtlich zu verstehende lokale Angabe.⁵⁵⁰ So sieht Peter Müller darin im übertragenen Sinne auch die Stellung der Kinder innerhalb der Gemeinde. Er schreibt in seiner Habilitationsschrift *In der Mitte der Gemeinde. Kinder im Neuen Testament*:

„Diese Ortsangaben ermöglichen den Transfer von der Ursprungsgeschichte hin zu einer Geschichte für die Gegenwart: Was in der Mitte der Zwölf galt, gilt entsprechend in der Mitte der gegenwärtigen Gemeinde. [...] Die Geschichten bekommen [...] den Charakter einer Handlungsanweisung. So wie Jesus sich der Kinder angenommen hat, so soll es auch die christliche Gemeinde tun.“⁵⁵¹

Die Aufnahme von Kindern in die Gemeinde ist demzufolge als karitatives Handeln zugunsten der Kinder zu verstehen. Konkret sind damit aller Wahrscheinlichkeit nach diejenigen Kinder gemeint, die infolge Verkauf in Schuldklaverei dem Schutz ihrer Familie entzogen wurden und nun „einen neuen Schutzraum in den christlichen Gemeinden“ fanden⁵⁵². In der nichtchristlichen damaligen Umwelt setzte die Gastfreundschaft, deren Höhepunkt ein gemeinsames Mahl darstellte, die grundsätzliche Gleichheit der Tischgemeinschaft voraus.⁵⁵³ Kindern und Sklaven wurde der Tischdienst zugewiesen, den der zeitgenössische Schriftsteller Philo mit dem Terminus διακονία bezeichnete.⁵⁵⁴ Wenn nun Jesus direkt vor seinem Wort zur

⁵⁴⁹ Vgl. Michel, Gott und Gewalt gegen Kinder, 327.

⁵⁵⁰ Vgl. Surall, Ethik des Kindes, 174.

⁵⁵¹ Müller, in der Mitte der Gemeinde, 292.

⁵⁵² Eltrop, Kinder im Neuen Testament, 91.

⁵⁵³ Vgl. Ebner, „Kinderevangelium“, 319f; Wolter, Der Brief, 274f.

⁵⁵⁴ Vgl. Ebner, „Kinderevangelium“, 319f (Beleg Anm. 16).

Aufnahme der Kinder dazu aufforderte, der Diener (δῖάκονος) aller zu werden (Mk. 9,35), war, so schlussfolgert Ebner, wahrscheinlich ein solcher Tischdienst gemeint, zumal es auch im weiteren Kontext (Mk. 9,41.50) um die Gastfreundschaft als Grundhaltung in der markinischen Gemeinde ging.⁵⁵⁵ Dabei sollten nach Mk. 9,35ff nicht mehr die Kinder den Tischdienst verrichten, sondern der Gastgeber selbst. So wurden die Kinder und andere Geringe (Mk. 9,42) als gleichrangige Gäste angesehen, in dem Sinne wie es Jesus tat, als er das Kind in die Mitte der Jünger stellte.

Mit der sich anschliessenden Erzählung von der Kindersegnung (Mk. 10,13–16 par) wird deutlich, wie sich das Handeln Jesu den Kindern gegenüber und deren Aufnahme in christliche Häuser weiter auswirkte. So bringen nun Menschen aktiv ihre Kinder zu Jesus. Vormarkinisch war die Perikope – noch ohne den von Markus eingefügten Vers 15 – wahrscheinlich mit Mk. 9,36 verbunden.⁵⁵⁶ Während dort „positiv die Aufnahme von Kindern“ gefordert wird, so wird hier „negativ verboten, Kinder von Jesus und seiner stärkenden Kraft“ fernzuhalten.⁵⁵⁷ Durch die in beiden Erzählungen beschriebene Geste der Umarmung wird zudem Jesu intensive Zuwendung zu den Kindern betont. Unter diesen Umarmungen ist mehr als eine rein spontane Gefühlsäusserung zu verstehen, denn „derartige intime Zeichen der Nähe schenken sich nur Leute mit gleichen Status.“⁵⁵⁸ So musste sich der Umarmende hier buchstäblich auf die Höhe der Kinder herablassen, d. h. sich bücken und in die Knie gehen. Wie die Gastfreundschaft setzte also auch die Umarmung eine prinzipielle Gleichheit von Erwachsenen und Kindern voraus. Das syntaktische Gefälle, das die Kinder durch ihre Annäherung an Jesus von Objekten (Mk. 10,13) zu Subjekten (Mk. 10,14) werden lässt, verstärkt diese Aussage noch: Werden die Kinder erst von namentlich nicht genannten anderen Personen, wahrscheinlich den Eltern, zu Jesus gebracht, sollten sie dem Wort Jesu zufolge jetzt selbst zu ihm kommen.⁵⁵⁹

⁵⁵⁵ Vgl. Ebner, „Kinderevangelium“, 325ff (Zitat 325).

⁵⁵⁶ Vgl. Pesch, Das Markusevangelium, 105.113. Vgl. auch Gnllka, Das Evangelium nach Markus, 55.80; Gnllka sieht im Gegensatz zu Pesch Mk. 10,13–16 als das Original an, nach welchem der Evangelist Mk. 9,36f weitestgehend frei geschaffen hat.

⁵⁵⁷ Surall, Ethik des Kindes, 176; Mk. 10,13–14: „Und man brachte Kinder zu ihm, damit er sie berühre. Die Jünger aber fuhren sie an. Als Jesus das sah, wurde er unwillig und sagte zu ihnen: Lasst die Kinder zu mir kommen, hindert sie nicht, denn solchen gehört das Reich Gottes“.

⁵⁵⁸ Vgl. Ebner, „Kinderevangelium“, 335, mit Belegen aus der Antike. So riet z. B. Plutarch, genau zu überlegen, wessen Umarmung man erwidere.

⁵⁵⁹ Vgl. Eckey, Das Markusevangelium, 260; „In Jesu Wort werden die Kinder, die [...] Objekte des Handelns anderer waren, zu Subjekten.“

Interessant in diesem Zusammenhang ist das Verheissungswort, mit dem Jesus begründet, dass die Kinder zu ihm kommen sollen: „denn solchen gehört das Reich Gottes“ (ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ) (Mk. 10,14b). Erläuterungen, weshalb gerade Kindern das Gottesreich gehöre, fehlen hier jedoch ebenso wie in den synoptischen Parallelen (Mt. 19,14; Lk. 18,16). Sie fehlen auch in Vers Mk. 10,15, welcher später vom Evangelisten in die vormarkinische Fassung von Mk. 9,36f.10,13–16 eingefügt wurde: „Amen ich sage euch, wer das Reich Gottes (τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ) nicht annimmt wie ein Kind, wird nicht hineinkommen“ als auch in Mt. 18,3f, der die Vorlage Mk. 9,36 durch das Logion erweiterte: „Amen, ich sage euch, wenn ihr nicht umkehrt und wie die Kinder werdet, werdet ihr nicht ins Himmelreich (εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν) kommen! Denn wer sich erniedrigen wird wie dieses Kind, der ist der Grösste im Himmelreich.“⁵⁶⁰ Spannend ist dabei, dass nicht, wie in den oben genannten Texten ein vorbildliches Handeln gegenüber Kindern gefordert wird. Nicht Jesu Handeln zugunsten der Kinder wird hier als Vorbild für das Verhalten der Erwachsenen dargestellt, sondern es werden vielmehr die Kinder selbst paränetisch als Vorbild für die angesprochenen Erwachsenen herangezogen.⁵⁶¹ In welcher Hinsicht Kinder aber vorbildlich sind, wird nicht explizit erwähnt. Das Fehlen einer konkreten Erläuterung hierfür führte in der Auslegungsgeschichte zu verschiedenen Spekulationen, welche das jeweils vorherrschende, oft patriarchale Kindheits- und Erziehungsideal in das Textverständnis hineinprojizierten. So ist teilweise bis in die Gegenwart hinein eine nicht unerhebliche Veränderung des Textsinns festzustellen.⁵⁶² „Die Ausleger fragen meist nicht danach, wie Kinder *sind*, sondern danach, wie Kinder sein *sollten*. Meist lesen sie den Text, als hiesse es: Werdet wie die braven Kinder.“⁵⁶³ Somit wurde „der Spruch zu einem scheunengrossen Einfallstor vielfältigster Eintragungen.“⁵⁶⁴ Es wurden hauptsächlich Unschuld, Sanftmut und Einfalt von Kindern hervorgehoben.⁵⁶⁵

⁵⁶⁰ Übersetzung nach Pesch, Das Markusevangelium, 131 (Mk. 10,15); vgl. auch Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 9. Zur exegetisch umstrittenen Verhältnisbestimmung zwischen beiden Logien vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 10f.

⁵⁶¹ Vgl. Eckey, Das Markusevangelium, 260.

⁵⁶² Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 12f; Surall, Ethik des Kindes, 176–177.

⁵⁶³ Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 12f, in Bezug auf Mt. 18,2f. Zahlreiche Belege dazu von der Alten Kirche bishin zum 20. Jahrhundert ebd., 13f.

⁵⁶⁴ Becker, Jesus von Nazaret, 392; vgl. auch Eltrop, Kinder im Neuen Testament, 86f.

⁵⁶⁵ Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 13; Ostermeyer, Jesu Annahme, 9; vgl. auch Pesch, Das Markusevangelium, 132 zum gleichen Phänomen in der Auslegungsgeschichte des Markusevangeliums; Gnllka, Das Evangelium nach Markus, 82: Noch Gnllka sah in Mk. 10,14 zumindest auf der vormarkinischen Ebene, die „Fähigkeit des Kindes [...] Gott vertrauensvoll Vater zu nennen und sich von ihm beschenken zulassen“; Surall, Ethik des Kindes, 177.

Was es bedeutete *wie die Kinder* zu werden, wird ersichtlich, wenn man ohne solcher Idealisierungen von ihrer konkreten sozialen Situation ausgeht, wie sie in Kapitel B III 2.1 knapp skizziert wurde. So waren „Kinder [...] keinesfalls Menschenwesen ganz eigener Art, sondern unfertige (νήπιοι) und zu Erziehende, also Noch-nicht-Erwachsene.“⁵⁶⁶ Im damals zeitgenössischen Judentum waren abwertende Äusserungen wie etwa in der Trias „Schwachsinnige, Taubstumme, Minderjährige“ oder „Frauen, Sklaven, Minderjährige“⁵⁶⁷ an der Tagesordnung, während das Griechentum im Kind vordergründig das Unfertige und Kindische sah.⁵⁶⁸ Jesus stellt diese „empirische Defizienz“⁵⁶⁹ keineswegs in Frage, sondern setzt sie vielmehr voraus. So gehöre eben gerade den Kindern in ihrer anthropologischen und sozialen Geringstellung das Reich Gottes, da diese gar nicht erst in Versuchung kämen, sich gegenüber Gott auf etwaige Vorzüge zu berufen. Kinder standen „paradigmatisch für den letzten Platz auf der gesellschaftlichen Stufenleiter.“⁵⁷⁰ So gesehen war es deren geistliche Armut, die sie den Erwachsenen voraushatten. In diesem Sinne waren die Kinder den Erwachsenen nicht nur gleich, sondern sogar überlegen, abgesehen von Witwen (Mk. 12, 43f par.), Aussätzigen (Mk. 1,40ff par.) und Zöllnern (Lk. 18,9ff), die ebenfalls am Rande der Gesellschaft standen und von Jesus genauso wie die Kinder aufgewertet wurden. Die Erwachsenen konnten die Gleichheit mit den Kindern erst durch einen Prozess erlangen, den sie selbst, entgegen dem vorherrschenden Erziehungsparadigma, durchlaufen mussten. Ziel war es, in der Nachfolge Jesu wie die Kinder zu werden und wie diese die Wertlosigkeit ihrer sozialen und religiösen Qualitäten angesichts des kommenden Reiches Gottes, das in der Annahme der Kinder und anderen Geringen bereits Gegenwart geworden war, zu erkennen.⁵⁷¹ Die Umkehr, die sich am Vorbild der Kinder orientierte (Mt. 18,3) zielte also nicht unmittelbar darauf ab, diese aufzuwerten, vielmehr sollten sich die Erwachsenen selbst erniedrigen (Mt. 18,4) und zu Dienern werden (Mk. 9,35). So fasst Luz die Bedeutung der Orientierung am Kind zusammen: „Christsein bedeutet, weltliche

⁵⁶⁶ Vgl. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, 14; vgl. auch Müller, *in der Mitte der Gemeinde*, 296: Im Griechischen konnte ein Kind mit dem substantivierten Adjektiv νήπιος, was soviel wie unmündig oder töricht bedeutet, bezeichnet werden. Surall weist zudem darauf hin, dass ausserhalb des neuen Testaments νήπιος auch den törichten und kindischen Erwachsenen charakterisiert (vgl. Surall, *Ethik des Kindes*, 28).

⁵⁶⁷ Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, 14; Gnika, *Das Evangelium nach Markus*, 57; vgl. auch Balla, *The Child-Parent Relationship*, 80ff; Burke, *Family Matters*, 36ff; Eltrop, *Kinder im Neuen Testament*, 88f.

⁵⁶⁸ Vgl. Gnika, *Das Evangelium nach Markus*, 57; Balla, *The Child-Parent Relationship*, 41ff; Burke, *Family Matters*, 60ff; Wiesehöfer, *Kind, Kindheit*, 464.

⁵⁶⁹ Surall, *Ethik des Kindes*, 177.

⁵⁷⁰ Vgl. Ebner, „*Kinderevangelium*“, 309–310.

⁵⁷¹ Vgl. dazu Gnika, *Das Evangelium nach Markus*, 81–82.

Masstäbe auf den Kopf zu stellen.⁵⁷² Auch die Umarmung der Kinder in Mk. 9,36 hatte diesen Sinn, war sie doch die Folge des vorangegangenen Rangstreits unter den Jüngern (Mk. 9,33f). Jesus wollte mit dieser Symbolhandlung klarstellen, dass ein Superioritätsanspruch nur einzulösen sei, indem man der Letzte und der Diener aller werde (Mk. 9,35 und Mk. 10,31).⁵⁷³ Auf die Kindersegnung folgt mit Mk. 10,17ff dann ein Kontrastbeispiel. So ist ein Anhänger nicht bereit, seinen gegenwärtigen Status und Besitz aufzugeben und sich nach dem umgekehrten Wertmasstab zu richten, den das Reich Gottes fordert, während in Mk. 10,46ff der blinde Bartimäus, den die Jünger zurückgewiesen haben, dann wieder von Jesus selbst gerufen wird, wie vorher die Kinder.⁵⁷⁴

Einen etwas anderen Akzent setzt das sogenannte Kinderevangelium bei Matthäus (Mt. 19, 13–15). So ist Jesu Wort über die realen Kinder hier nicht wie bei Mk. 10,14 bzw. Lk. 18,16 ein Vorwort vor der eigentlichen Pointe, die auf die Erwachsenen abzielen sollte (Mk. 10,15 bzw. Lk. 18,17). Matthäus löste die Aufforderung wie die Kinder zu werden vielmehr hinaus und stellte sie in einen anderen Kontext (Mt. 18, 1–5). Damit rücken die realen Kinder in Mt. 19, 13ff ins Zentrum. Ihnen wird trotz bzw. gerade wegen ihrer biologisch-sozialen Defizienz das Himmelreich zugesprochen.⁵⁷⁵ Matthäus ergänzte seine Markus-Vorlage in Mt. 21,15, indem er unter Berufung auf Psalm 8,3 die Kinder (παῖδας)⁵⁷⁶ die Gegenwart des Reiches Gottes preisen liess. So müssen Kinder nicht um das Reich Gottes beten wie die Erwachsenen (Mt. 6,10), weil für sie das Reich Gottes bereits Realität ist. Deshalb erfüllt auch der matthäische Jesus die Bitte um ein Gebet für die zu ihm gebrachten Kinder, entgegen der Erwartung der Leser, nicht

⁵⁷² Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 16; vgl. auch *Eltrop*, Kinder im Neuen Testament, 134; vgl. jedoch auch *Gnilka*, Das Evangelium nach Markus, 93, der vor einem Pauschalurteil in Mk. 10,31 warnt: „Es gibt auch bleibende Erste und Letzte.“ Vgl. auch *Ostermeyer*, Jesu Annahme der Kinder, 4, die betont, dass die Ausrichtung in der lukanischen Fassung, die nach der Forderung, das Gottesreich wie ein Kind anzunehmen (Lk. 18,17), Jesu Umarmung und Segnung der realen Kinder (Mk. 10,16) wegliess.

⁵⁷³ Vgl. *Ebner*, „Kinderevangelium“, 319.

⁵⁷⁴ Vgl. *Ebner*, „Kinderevangelium“, 332–333.

⁵⁷⁵ Vgl. *Ostermeyer*, Jesu Annahme der Kinder, 4: Anders als in Mk. 10,13 sind die Kinder in Mt. 19,13 schon am Anfang grammatikalisches Subjekt: „Sowohl bei der Zurückweisung als auch bei der Annahme (Mt. 19:14) stehen die Kinder im Mittelpunkt“ (ebd. 5).

⁵⁷⁶ Παῖδας (παῖς) kam die Doppelbedeutung von *Kind* (im kulturanthropologischen Sinn) und *Diener* oder *Sklave* zu. Diese leitet sich von der Wurzel mit der Grundbedeutung *gering* oder *wenig* ab (vgl. *Eltrop*, Kinder im Neuen Testament, 90.95). Die Doppelbedeutung zeigt, dass das Wort, auch bezüglich Kinder, im kulturanthropologischen Sinn nicht nur das biologische Alter feststellte, sondern die „strukturellen Kinder“, d. h. „Kinder hinsichtlich ihrer Stellung in der Gesellschaft“ in den Blick nahmen (*Ebner*, „Kinderevangelium“, 317). Üblicherweise bezeichnete man mit παῖς Kinder zwischen 7 und 14 Jahren, in seltenen Fällen auch Säuglinge (Mt. 2,16), während in der Regel das Wort παῖδιον den unter 7jährigen Kindern vorbehalten war (vgl. *Surall*, Ethik des Kindes, 27).

(Mt. 19,15), weil die Kinder bereits am Ziel sind, das die Erwachsenen bestenfalls noch erreichen können.⁵⁷⁷

Während also bei Matthäus die Kinder unmittelbar in das Zentrum der Verkündigung rückten, implizierte als mittelbare Konsequenz die Selbsterniedrigung der Erwachsenen, die sich am kindlichen Vorbild zu orientieren hatte und die bei allen Synoptikern zu finden ist, eine Gleichstellung mit den Kindern auf einem gleich niedrigen, „kindlichen“ Niveau.⁵⁷⁸ Diese stellt die theologische Grundlage der prinzipiellen ethischen Gleichbehandlung von Kindern (und anderen sozial niedrig Stehenden) dar, wie sie sich symbolhaft in deren gastlicher Aufnahme zeigte. Jesu Identifikation mit den Kindern⁵⁷⁹, die sich sowohl verbal zeigte, insofern er die Aufnahme eines Kindes mit der Aufnahme seiner selbst gleichsetzte (Mk. 9,37) als auch symbolhaft in seiner Umarmung (Mk. 9,36 und Mk. 10,16) sicherte deren Gleichstellung. Überheblich den Kindern gegenüber zu sein wäre Überheblichkeit dem Herrn gegenüber, der sich selbst zum Diener der Menschen gemacht hat.⁵⁸⁰

Diese beiden Erzählungen – *Das salomonische Urteil* aus dem Alten Testament als auch *Das Kind in der Mitte* aus dem Neuen Testament zeigen deutlich, dass sich, trotz der kinderfeindlichen Konnotationen im Alten Israel, im biblischen Kontext eine inhärente Würde des Kindes explizieren lässt, die in seiner Beziehungsfähigkeit und Beziehungsbedürftigkeit zu Gott und den Mitmenschen gründet. In beiden Fällen ist vernünftiges, umfassendes und vorausschauendes Handeln infolge emotionaler Betroffenheit zu beobachten. So verdeutlicht auch die Geschichte vom Kind in der Mitte, dass Jesus die Kinder nicht aufgrund empirischer Eigenschaften, die sie als zur Gruppe der Menschen gehörend identifizieren, so behandelt wie er es eben tut, sondern mit seinem Verhalten drückt er vielmehr seine Einstellung ihnen und allgemein Menschen gegenüber aus, die auf der letzten Stufe der gesellschaftlichen Leiter stehen. Er wertet sie auf, indem er die Erwachsenen nicht (nur) zu einem vorbildlichen Handeln der Kinder gegenüber aufruft, sondern sie vielmehr dazu auffordert, sich am Vorbild dieser Kinder zu orientieren und zu werden wie sie. Sie sollen ihren Hochmut, ihre Arroganz, ihre mutmassliche

⁵⁷⁷ Vgl. Ostermeyer, Jesu Annahme der Kinder, 7–8.10.

⁵⁷⁸ Vgl. Eltrop, Kinder im Neuen Testament, 87.

⁵⁷⁹ Vgl. Gnika, Das Evangelium nach Markus, 57 und Eckey, Das Markusevangelium, 252, beide unter dem Hinweis auf das jüdische Botenrecht.

⁵⁸⁰ Vgl. Surall, Ethik des Kindes, 179.

Überlegenheit und ihre herablassende Einstellung gegenüber (unterprivilegierten) Menschen ablegen und ihnen unvoreingenommen, wohlwollend und mit loving attention, auf liebevolle, faire Art und Weise begegnen – genauso wie Gaitas Nonne den Kranken in der Psychiatrie, begegnet ist. Im (langen) Prozess des unselfing, um auf Iris Murdoch zurückzukommen, kann dann die Ichbezogenheit überwunden und die andere Person (in diesem Fall das Kind) als ein eigenständiges Individuum wie Du und Ich erkannt werden, als jemand, der genauso wie ich lieben, lachen, weinen kann, Ängste, Wünsche und Bedürfnisse hat, als jemand, der den gleichen begrifflichen Raum bewohnt wie Ich und Du. Insofern achten wir die Würde eines Menschen, wenn wir ihn in seiner Gesamtheit, mit all seinen Emotionen, seinen Wünschen und Bedürfnissen, seinen vorhandenen, noch nicht, nicht mehr oder nie vorhanden kognitiven Fähigkeiten wahr- und ernst nehmen. Erst vor diesem Hintergrund macht es Sinn, den Kindeswürdebegriff näher zu spezifizieren. Dabei muss berücksichtigt werden, dass dieser:

- 1) eine klare, nicht auf andere normative Konzepte reduzierbare Bedeutung haben muss
- 2) nicht auf Voraussetzungen beruht, die Kinder nicht erfüllen können (Autonomie)
- 3) mit der paternalistischen Beschränkung der kindlichen Freiheit harmoniert.

Die Zentralnorm des Kindeswohls, die sich in den drei kinderrechtlichen Basisnormen Schutz, Partizipation und Förderung ausgestaltet, scheint diesen drei Kriterien Rechnung zu tragen. So hat sich auch die NC (National Coalition) diese Basisnormen für die Umsetzung der UN-KRK in Deutschland zu eigen gemacht und betonte ausdrücklich, dass „Schutz, Förderung und Beteiligung [...] in ihrer Gesamtheit die Achtung der Würde des Kindes widerspiegeln.“⁵⁸¹

Im Folgenden wird ein kurzer entwicklungsgeschichtlicher Abriss der Kinderrechte bis zur Gegenwart gegeben, um anschliessend auf die UN-Kinderrechtskonvention, insbesondere auf ihre Zentralnorm des Kindeswohls einzugehen.

⁵⁸¹ NC, Kinderrechte sind Menschenrechte, 17.

IV DIE WÜRDE DES KINDES – RECHTLICHE EBENE

1. Entwicklung der Kinderrechte bis zur Gegenwart

Erst im 20. Jahrhundert wurden kodifizierte Kinderrechte auf nationaler und internationaler Ebene eingeführt. Die geistesgeschichtlichen Ursprünge reichen dabei bis an den Beginn der Neuzeit zurück. Als Voraussetzung für die Wahrnehmung des Kindes als einer Person mit eigenen Rechten ist die Herausbildung eines Kindheitskonzeptes von Bedeutung.⁵⁸² So wurden Kinder lange Zeit als *kleine Erwachsene* behandelt, indem sie unmittelbar in die Lebenswelt der Erwachsenen und in die Familien als Produktionsgemeinschaft mit einbezogen wurden.⁵⁸³ Sie galten somit rechtlich als Eigentum der Eltern bzw. der Familie⁵⁸⁴ und lernten das gesamte Mittelalter hindurch vor allem durch Praxis und Teilnahme an der Arbeit in fremden Familien.⁵⁸⁵ Dies bedeutete eine untergeordnete und rechtlose Stellung für das Kind, die sich vom Dienstpersonal nur darin unterschied, dass sie nicht auf Dauer, sondern lediglich vorübergehend war. Während in der Antike das Wort *παῖς* als Oberbegriff für ein Familienmitglied mit nur wenigen bis gar keinen Rechten, wie zum Beispiel Diener, Sklaven, Witwen aber auch Kinder verwendet wurde⁵⁸⁶, sprach Luther später häufig in der festen Wendung von *Kindern als Gesinde*.⁵⁸⁷ Beide gehörten dem Hausregiment an, dem der Pater familias vorstand. Die Kinder waren somit der Willkür des Vaters bzw. einer vertretenden Instanz ausgesetzt.⁵⁸⁸ Erst in der Neuzeit wurde dann die Kindheit als eine Lebensphase identifiziert und akzeptiert, die sich von derjenigen Erwachsener unterschied und zur Ausbildung eigener kindgemässer Lebensformen führte, angefangen von der Kleidung bis hin zur kindgerechten Beschäftigung und altersgemässen Verhaltenserwartungen.⁵⁸⁹ Hauptursache war nach Ariès die Verbreitung der Schulbildung seit dem 15. Jahrhundert, die nun nicht mehr nur zur Ausbildung des Priesternachwuchses bestimmt war, sondern immer mehr auch zum Instrument des gesellschaftlichen Übergangs vom Status des Kindes zum Status des Erwachsenen wurde.⁵⁹⁰ So bot sie einen gewissen Schutzraum und bereitete auf die Anforderungen des Erwachsenenlebens vor.

⁵⁸² Vgl. Weisberg, Evolution of the Concept, 43ff.

⁵⁸³ Vgl. Weber-Kellermann, Die deutsche Familie, 73ff.

⁵⁸⁴ Vgl. Weisberg, Evolution of the Concept, 45.

⁵⁸⁵ Vgl. Ariès, Geschichte der Kindheit, 503ff.

⁵⁸⁶ Vgl. Anm. 576.

⁵⁸⁷ Vgl. Surall, Ethik des Kindes, 35.

⁵⁸⁸ Luther liess den Paternalismus zwar formal stehen, interpretierte ihn jedoch von innen heraus neu und relativierte ihn somit.

⁵⁸⁹ Vgl. Ariès, Geschichte der Kindheit, 92ff.

⁵⁹⁰ Vgl. Ariès, Geschichte der Kindheit, 509. Die Reformation war vor allem in Deutschland ein wichtiger Katalysator für diese Entwicklung.

Allerdings stand sie zu dieser Zeit lange noch nicht allen Kindern offen. Die Etablierung einer allgemeinen Schulbildung ging vom Bürgertum aus und bezog erst nach und nach auch die Ober- und vor allem die Unterschicht ein. Dennoch bleibt festzuhalten, dass die Erziehung der Kinder seit der Epoche der Aufklärung zu einer bedeutsamen und verantwortungsvollen Aufgabe wurde, die immer mehr ins Zentrum der bürgerlichen Familie rückte. Besondere Bedürfnisse der Kinder wurden anerkannt und es wurde ihnen besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Allerdings wurden diese Bedürfnisse vorerst nicht vom Kind her, sondern von gesellschaftlichen und religiösen Vorgaben bestimmt und auf paternalistische Art und Weise durch Schutz und Ausbildung befriedigt. Von den Kindern wurde lediglich eine passive Reaktion und Reproduktion erwartet.⁵⁹¹

Zwar standen schon seit der frühen Neuzeit Denker wie Michael Montaigne (1533–1592) für eine Neuorientierung der Erziehung, dennoch gilt als der eigentliche “Entdecker der Kindheit”⁵⁹² erst der Philosoph der Aufklärung Jean-Jaques Rousseau (1712–1778). In seinem Erziehungs- und Entwicklungsroman *Émile ou De l'éducation* (1762), der mit den Worten „Alles ist gut, wie es aus den Händen des Schöpfers kommt; alles entartet unter den Händen des Menschen”⁵⁹³ beginnt, beschrieb er eine Abkehr vom bisher vorherrschenden paternalistischen Modell, welches Kinder strikt der Autorität von Eltern und Lehrern unterordnete. Er forderte, dass der Erzieher vom Kind her denke und nur indirekt auf dieses einwirke, indem er durch eine geschickte Auswahl an Reizen aus der Welt der Dinge an die Welt der Gesellschaft heranführe.⁵⁹⁴ Bald fanden Rousseaus Thesen auch in Deutschland Gefallen und entfalteten eine breite Wirkung.

⁵⁹¹ Vgl. Surall, Ethik des Kindes, 36.

⁵⁹² Schweitzer, Art. Rosseau, Jean-Jacques, 1866; Knoop/Schwab, Einführung in die Geschichte der Pädagogik, 42; Snyders, Die grosse Wende der Pädagogik, 311ff.

⁵⁹³ Rousseau, Emil, 3.

⁵⁹⁴ Vgl. Rousseau, Emil, 5f. Allerdings hat Georg Snyders, der in einer breit angelegten Untersuchung die Entwicklung des Kindes im Frankreich des 17. und 18. Jahrhunderts nachgezeichnet hat, gezeigt, dass Rousseau zwar wie kein anderer vor ihm die Kindheit als eigene Lebensphase erfasst hat, dass er aber auf dem Gebiet der praktischen Erziehung eine Synthese zwischen dem traditionellen Erziehungsstil und der neuen Pädagogik des 18. Jahrhunderts angestrebt hat. Dies zeigte sich insbesondere bei der Erziehung der Mädchen, mit welcher Rousseau noch weit hinter den späteren kinderrechtlichen Standards zurückblieb. So nahm er Mädchen von der Erziehung zur Mündigkeit aus, da es der weiblichen Natur entspreche, vom Mann abhängig zu sein. Die Erziehung der Mädchen sollte eher darauf zielen, den Männern zu gefallen und nützlich zu sein. (vgl. Knoop/Schwab, Einführung in die Geschichte der Pädagogik, 42; Schweitzer, Art. Rosseau, Jean-Jacques, 1867; Blankenburg, Mamsell Dorothea Schölzer, 73ff).

Mit Immanuel Kant und Johann Wolfgang von Goethe sollen exemplarisch zwei der einflussreichsten Vertreter aus Philosophie und Dichtung näher betrachtet werden, die Rousseaus Impulse eigenständig weiterentwickelten. So bezog sich Kant in seinen Vorlesungen *Über Pädagogik* (1803) mehrfach auf Rousseau. Seine Auffassung, dass man vom Kind nicht zu früh eine unverstandene Anpassung an gesellschaftliche Konventionen erwarten darf, kam Kants eigener Erziehungsintention entgegen.

„Man muss bei Kindern aber nicht den Charakter eines Bürgers, sondern den Charakter eines Kindes bilden.“⁵⁹⁵

Gemäss Kant soll die erste Erziehung „nur negativ sein [...], d. h. dass man nicht, über die Vorsorge der Natur, noch eine neue hinzutun müsse, sondern die Natur nur nicht stören dürfe.“⁵⁹⁶ Das Hauptziel der Erziehung sei der rechte Gebrauch der Freiheit im moralischen Handeln aus eigener Einsicht in die Begriffe der Pflicht.⁵⁹⁷ Dabei könne ein solcher Gebrauch erst durch einen Erziehungsprozess erworben werden, der dem Kind selbst, soweit als möglich, Freiheit zugesteht. Die dafür notwendige „Disziplin [dürfe daher] nicht sklavisch“ sein, „sondern das Kind muss immer seine Freiheit fühlen, doch so, dass es nicht die Freiheit anderer hindere“ oder sich selbst schade.⁵⁹⁸ Zur höheren Bildung des Verstandes, der Urteilskraft und der Vernunft empfahl Kant daher die sokratische Mäeutik als zu bevorzugendes pädagogisches Konzept.

„Doch muss man überhaupt dahin sehen, dass man nicht Vernunftkenntnisse in sie hineintrage, sondern dieselben aus ihnen heraushole.“⁵⁹⁹

Hier zeigt sich deutlich die Abwendung von einer Sicht des Kindes als eines Erziehungsobjektes und die Orientierung an einer kindgerechten Subjektivität.

J.W. von Goethe (1749–1832) rühmte Rousseaus *Naturevangelium der Erziehung*. In seinem Roman *Wilhelm Meisters Wanderjahre oder die Entsagenden* (1821/29) entwarf er eine „pädagogische Provinz“, in welcher Kinder mit ihren Lehrern von der übrigen Welt getrennt

⁵⁹⁵ Kant, Werke in 10 Bänden, Bd. 10 (691–761), 741. Ein diesbezüglicher Verweis auf Rousseau ebd. 728.

⁵⁹⁶ Kant, Werke in 10 Bänden, Bd. 10 (691–761), 716.

⁵⁹⁷ Vgl. Kant, Werke in 10 Bänden, Bd. 10 (691–761), 735.

⁵⁹⁸ Kant, Werke in 10 Bänden, Bd. 10 (691–761), 711.

⁵⁹⁹ Kant, Werke in 10 Bänden, Bd. 10 (691–761), 737.

aufwachsen. Dabei gelten, im Gegensatz zum Rest der Welt, andere, nämlich die Entwicklung des Kindes fördernde Regeln.⁶⁰⁰ Mit der Betonung einer beruflichen Erziehungsperspektive setzt er sich, im Vergleich zu seinem früheren Werk *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (1795/96) stärker von Rousseau ab, orientiert sich aber weiterhin an der Subjektivität des Kindes, allerdings genau wie auch Rousseau nur bei den Jungen und nicht bei den Mädchen. So erkennen die Erzieher der *pädagogischen Provinz* „wo seine Natur eigentlich hinstrebt [...] Weise Männer lassen den Knaben unter Hand dasjenige finden, was ihm gemäss ist, sie verkürzen die Umwege.“⁶⁰¹

Trotz Ansätze wie die von Rousseau, Kant oder Goethe gab es bis Ende des 19. Jahrhunderts noch keine Konzeption von Kinderrechten. So erkannten die Theoretiker der Aufklärung dem Kind zwar das Recht zu, ein vollwertiges Mitglied der menschlichen Gemeinschaft zu werden, sie erkannten jedoch nicht an, dass sie bereits als Kinder Träger der allgemeinen Menschenrechte und somit Rechtssubjekte sind. In den bedeutenden Menschenrechtserklärungen vom Ende des 18. Jahrhunderts fehlten daher explizite Bezüge auf Kinder. Im Zuge der Sozialgesetzgebung des 19. Jahrhunderts wurde Kindern erstmals ein eigener rechtlicher Status zuerkannt, der ihnen ein Recht auf Bildung und Schutz vor wirtschaftlicher Ausbeutung zuerkannte und sie damit partiell der Willkür ihrer Familien entzog.⁶⁰² Dabei wurde das Recht auf Bildung in den Grundrechten der deutschen Verfassung von 1849 allerdings noch im alten Denkschema als Pflicht der Erwachsenen verstanden. So durften nach § 155 „Eltern oder deren Stellvertreter ihre Kinder oder Pflegebefohlenen nicht ohne den Unterricht lassen, welcher für die unteren Volksschulen vorgeschrieben ist.“⁶⁰³ Infolge des Scheiterns der Revolution von 1848/49 blieben die Bestimmungen der Frankfurter Reichsverfassung jedoch ohne Wirkung, was zur Folge hatte, dass bis zur Weimarer Republik der Schulbesuch in Deutschland rechtlich unverbindlich blieb.⁶⁰⁴ 1913 fand in Brüssel die Erste Internationale Kinderschutzkonferenz statt. Sie blieb jedoch wegen des kurz darauf ausbrechenden Ersten Weltkrieges ohne unmittelbare Wirkung. In Deutschland wurden dem Kind noch bis in die 60er Jahre des 20. Jahrhunderts hinein nach vorherrschender Meinung der Rechtswissenschaft und Rechtsprechung

⁶⁰⁰ Vgl. von Goethe, Werke, Bd. 8, 148.

⁶⁰¹ von Goethe, 1998, Bd. 8, 148.

⁶⁰² Vgl. Weisberg, Evolution of the Concept, 46.

⁶⁰³ Commichau/Murphy, Die Entwicklung der Menschen- und Bürgerrechte, 52.

⁶⁰⁴ Vgl. Böhm, Wörterbuch der Pädagogik, 528; Herrlitz et.al., Deutsche Schulgeschichte, 52.

lediglich in abgeleiteter Weise Rechte zugestanden, wobei freilich am Ende der 50er Jahre “die Sorge für das bedrohte Kind als wichtigste Aufgabe sowohl des modernen Staates wie der kirchlichen Liebestätigkeit anerkannt”⁶⁰⁵ war. So bemühten sich Staat, Kirche und Wohlfahrtsverbände um kompensatorische Leistungen für Kinder in besonderen Notlagen, wie sie schon die Genfer Erklärung gefordert hatte. Die staatlichen Massnahmen in solchen Notfällen regelte das 1961 nivellierte Reichsjugendwohlfahrtsgesetz von 1924. 1968 erkannte das Bundesverfassungsgericht in einem bis heute grundlegenden Urteil die Grundrechtsfähigkeit des Kindes an.⁶⁰⁶ Dabei bestritt es nicht, dass das öffentliche Erziehungsamt lediglich subsidiär in Ausnahmefällen und unter Wahrung der Verhältnismässigkeit auszuüben sei. Es sei jedoch davon auszugehen, dass das Kind „als Grundrechtsträger selbst Anspruch auf den Schutz des Staates hat. Das Kind ist ein Wesen mit eigener Menschenwürde und dem eigenen Recht auf Entfaltung seiner Persönlichkeit.“⁶⁰⁷ Unter Bezug auf die UN-ERK von 1959 erklärte das Gericht, die einzige Legitimation für Rechte der Eltern am Kind sei, dass sie zugleich Schutz und Hilfe für eine diesem Menschenbild entsprechende Entwicklung des Kindes bieten.⁶⁰⁸ In der Gesetzesregelung kamen die neuen rechtlichen Normierungen zugunsten der Rechte von Kindern ein Jahrzehnt später in der Reform des Familien- und Kindschaftsrechts seit 1976 und insbesondere im *Gesetz zur Neuregelung des der elterlichen Sorge* von 1979 zum Tragen.⁶⁰⁹ Damit wurde der Übergang von der elterlichen „Gewalt“ zur elterlichen „Sorge“ markiert und somit eine „neue[n] Ära im Verhältnis zwischen Eltern und Kindern“⁶¹⁰ eingeleitet. In den folgenden Jahrzehnten haben weitere Reformen das Anliegen einer normativen Zentralstellung des Kindeswohls fortgeführt. So wurde der kinderrechtliche Grundsatz, dass das Kind eine eigenständige Person und nicht nur ein Teil der Familie sei, weiter verfassungsrechtlich umgesetzt. Die Familie durfte für Kinder nicht zum rechtsfreien Raum werden, daher rückten die Rechte des Kindes als Individuum innerhalb der Familie im Rahmen eines „Gesamtkonzeptes der Staatsintervention bei Gefährdung des Kindeswohls“ zunehmend in den Blick.⁶¹¹ Während die UN-ERK von der deutschen Rechtsprechung durchaus beachtet wurde, blieb sie für die UN-Mitgliedstaaten weiterhin unverbindlich. Erst 1989, nach mehreren Kinderrechtsbewegungen

⁶⁰⁵ Jannsen, Kinderfürsorge, 1275.

⁶⁰⁶ Vgl. Surall, Ethik des Kindes, 52.

⁶⁰⁷ BVerfGE 24, 141f.

⁶⁰⁸ Vgl. Surall, Ethik des Kindes, 55.

⁶⁰⁹ Vgl. Surall, Ethik des Kindes, 55.

⁶¹⁰ Peschel-Gutzeit, Das Kind als Träger eigener Rechte, 5; Schwab, Familienrecht, 204ff. 259.

⁶¹¹ Salgo, gesetzliche Regelungen, 373f.

sowohl von unten als auch von oben, verabschiedete die UN-Vollversammlung einstimmig eine gegenüber der Erklärung von 1959 gänzlich veränderte Konvention. So entschied man sich, neben den innovativen Kinderrechten auch Menschenrechte in ihrer Geltung für Kinder zu bekräftigen, die schon in anderen, allgemeinen Verlautbarungen vorhanden waren. Insofern verstand sich die UN-KRK als umfassende Zusammenstellung von Kinderrechten.⁶¹²

1.1. UN-Kinderrechtskonvention⁶¹³

Seit 1989 ist die UN-Kinderrechtskonvention auf völkerrechtlicher Ebene zentraler Bezugspunkt kinderrechtlicher Argumentation. Als gültiger Ausdruck eines angemessenen ethischen Verhaltens Kindern gegenüber wird sie auch von unterschiedlichen Gruppen und Verbänden der Zivilgesellschaft akzeptiert. Dabei wird nach UN-KRK Art. 1 derjenige Mensch als Kind definiert, der das 18. Lebensjahr noch nicht vollendet hat und nach einzelstaatlichem Recht noch nicht volljährig ist.⁶¹⁴ Das normative Zentrum⁶¹⁵ der UN-KRK stellt Art. 3, Abs. 1 dar:

„Bei allen Massnahmen, die Kinder betreffen, gleichviel ob sie von öffentlichen oder privaten Einrichtungen der sozialen Fürsorge, Gerichten, Verwaltungsbehörden oder Gesetzgebungsorganen getroffen werden, ist das Wohl des Kindes ein Gesichtspunkt, der vorrangig zu berücksichtigen ist.“⁶¹⁶

1.1.1. Zentralnorm des Kindeswohls als Basis einer Würde des Kindes

Die UN-KRK enthält also nicht nur eine bloße Auflistung von Einzelrechten, sondern darüber hinaus auch eine konsistente, normative Ausrichtung, wobei Art. 3 Abs. 1 mit seiner Zentralnorm des Kindeswohls unbestritten das normative Zentrum darstellt.⁶¹⁷ Was aber ist genau unter der vorrangigen Ausrichtung am Kindeswohl zu verstehen? Noch Ende des 19. Jahrhunderts war der Begriff Kindeswohl zu eng mit dem paternalistischen Schutzgedanken verbunden. Daher schlug man vor, sich an der englischen Fassung von Art. 3 UN-KRK zu orientieren, in der von „best interests of child“ die Rede ist. Man ging davon aus, dass der Begriff des Kindesinteresses eine subjektive Komponente enthalte und damit das Anliegen der Kinderrechte

⁶¹² Einen sehr guten und umfassenden Gesamtüberblick über die historische Entwicklung und die normativen Grundzüge der Kinderrechte von der Neuzeit bis zur Gegenwart bietet *Surall*, Ethik des Kindes, 35–109.

⁶¹³ Bei den folgenden Kapiteln B IV 1.1 bis B IV 1.1.4 greife ich auf meine Masterarbeit *Kindeswohl vor den Möglichkeiten der hochspezialisierten Medizin* zurück und gebe eine kurze Zusammenfassung.

⁶¹⁴ Weitere, umfassende Ausführungen zum Begriff des Kindes, insbesondere zu den unterschiedlichen Sprachgebräuchen dieses Terminus zu Beginn und Ende der Kindheit, bietet *Surall*, Ethik des Kindes, 26–35.

⁶¹⁵ Vgl. *Surall*, Ethik des Kindes, 75.

⁶¹⁶ UN-KRK, Art 3, Abs. 1.

⁶¹⁷ Vgl. *Surall*, Ethik des Kindes, 77.

besser zum Ausdruck bringen könne. In medizinischen Schriften und Richtlinien wird der Best-Interest Standard als handlungsleitendes Prinzip genannt.⁶¹⁸ Demnach ist „moralisch gerechtfertigt [ist] gemäss dem Prinzip des besten Interesses die Entscheidung für diejenige Therapieoption, die für das minderjährige urteilsunfähige Kind den Netto-Nutzen maximiert.“⁶¹⁹ Was genau bedeutet dies aber im Einzelnen? Was ist unter besten Interessen zu verstehen? Buchanan, Brock, Dörries, Beauchamp und Childress machen sehr allgemeine Angaben zur Bestimmung des Best-Interest Standard, wie die Vermeidung von Schmerzen, Leiden, Behinderung und Tod oder die Wiederherstellung der körperlichen Funktionalität.⁶²⁰ Angaben über spezifisch kindliche Interessen, wie die Entwicklung einer eigenen Identität oder die Möglichkeiten eine eigene Zukunftsperspektive zu entwickeln und sich selbst zu verwirklichen fehlen jedoch.⁶²¹ Ferner stellt sich bei der Bestimmung des Best-Interest Standard die Frage, ob die Beurteilung der Belastungen nur auf die physiologischen Leiden des Kindes begrenzt werden sollen, oder ob nicht auch die Gesamtsituation inklusive der möglichen psychischen Konsequenzen für die gesamte Familie miteinbezogen werden müssten.⁶²² In Fachkreisen wird der Best-Interest Standard immer wieder als zu vage und dehnbar kritisiert. Ferner sei das Prinzip nicht sinnvoll, da es das „Maximale und absolut Beste“⁶²³ von den Entscheidungsträgern verlange und somit zu Überforderung führe. Ausserdem ist der Rückgriff auf die englische Fassung auch dahingehend nicht sehr überzeugend, als im deutschsprachigen Raum der Begriff Interesse eng mit der „Rechtsschule der Interessenjurisprudenz“⁶²⁴ verbunden ist und somit ungewollte Konnotationen enthält.⁶²⁵ Ethisch dagegen besteht die Gefahr, dass er ähnlich wie im angelsächsischen Präferenzutilitarismus, sehr einseitig interpretiert wird.⁶²⁶ Die amtliche deutsche Übersetzung der UN-KRK hat sich deshalb für den Begriff Kindeswohl entschieden. Der Begriff ist dabei als ein „offener, unbestimmter Rechtsbegriff, der viel Spielraum für den Einzelfall lässt“⁶²⁷ und keinesfalls auf die frühere einseitige Verbindung mit dem

⁶¹⁸ Vgl. *Beauchamp/Childress*, Principles; *Buchanan/Brock*, Deciding; *Schulz-Baldes*, Therapiebegrenzung; 88; *American Academy of Pediatrics*, Guidelines; *Dörries*, Der Best-Interest Standard, 116–129.

⁶¹⁹ *Schulz-Baldes*, Therapiebegrenzung, 90; vgl. auch *Buchanan/Brock*, Deciding, 123; *Beauchamp/Childress*, Principles, 102 und *Dörries*, Der Best-Interest Standard, 118. 127.

⁶²⁰ Vgl. *Buchanan/Brock*, Deciding, 122; *Beauchamp/Childress*, Principles, 102; *Dörries*, Der Best-Interest Standard, 117–118.

⁶²¹ Vgl. *Schulz-Baldes*, Therapiebegrenzung, 91.

⁶²² Vgl. *Dörries*, Der Best-Interest Standard, 118. 127.

⁶²³ *Archard*, Children's Rights, 22f.

⁶²⁴ *Surall*, Ethik des Kindes, 77.

⁶²⁵ Vgl. *Krawietz*, Art. Interessensjurisprudenz, 494ff.

⁶²⁶ Vgl. *Singer*, praktische Ethik.

⁶²⁷ *Michel*, Kindeswohl, 5.

Schutzgedanken festgelegt ist, zu verstehen. Art. 302 ZGB beinhaltet folgende Kerndefinition: „Förderung und Schutz der körperlichen, geistigen und sittlichen Entfaltung“, womit implizit gesagt wird, dass es bei der Ausübung der Elternsorge primär nicht um die Interessen der Eltern, sondern um diejenigen des Kindes gehen soll.⁶²⁸ Dabei spielen auch emotionale, persönliche, kulturelle und soziale Aspekte eine grosse Rolle. Ferner gilt es zu bedenken, dass der Begriff Kindeswohl sowohl eine Gegenwarts- als auch eine Zukunftsperspektive beinhaltet. Gemäss UN-KRK Art. 12 muss auch der Kindeswille „entsprechend seinem Alter und seiner Reife“ berücksichtigt werden. Mit diesen Punkten wird nun eine subjektive Komponente in das Verständnis des Kindeswohls hineingetragen. Somit sind im Kindeswohlkonzept sowohl die objektive Tradition des Wohlergehens in Form von Schutz und Fürsorge als auch die subjektive Tradition des kindlichen Wohlbefindens eine untrennbare Verknüpfung eingegangen.⁶²⁹ Im Folgenden sollen nun diese beiden Komponenten, die dieser Begriff durchaus spannungsvoll in sich vereint, anhand drei kinderrechtlicher Basisnormen, in denen sich das Kindeswohl verwirklicht, konkretisiert werden. Diese Normen: Schutz, Beteiligung und Förderung hat sich auch die NC für die Umsetzung der UN-KRK in Deutschland zu eigen gemacht und betonte ausdrücklich, dass „Schutz, Förderung und Beteiligung [...] in ihrer Gesamtheit die Achtung der Würde des Kindes widerspiegeln.“⁶³⁰ Die Schutznorm stellt dabei die objektive Komponente dar, Beteiligung bzw. Partizipation dagegen die innovative, subjektive Komponente. Für letztere ist dabei die Fördernorm unverzichtbar.

1.1.2. Basisnorm Beteiligung

Unter dem Begriff Beteiligung oder Partizipation⁶³¹ ist im Zusammenhang mit den kinderrechtlichen Basisnormen primär die aktive Teilnahme an Entscheidungsprozessen und sekundär die Teilhabe an bestimmten Gütern zu verstehen. So können Eltern ihr Kind zwar passiv an Gütern teilhaben lassen, indem sie es z. B. mit Nahrung versorgen, erst wenn das Kind jedoch Auswahl, Menge und Zeitpunkt mitbestimmen kann, kann man von einer subjektiven Partizipation reden. Eine subjektive Beteiligung des Kindes an bestimmten Entscheidungsprozessen setzt die Übernahme von Eigenverantwortung voraus und muss daher hinsichtlich ihrer

⁶²⁸ Vgl. auch BGB §§ 1626 III, 1666 I.

⁶²⁹ Vgl. *Stuhlinger*, Das Kindeswohl, 154. 159.

⁶³⁰ NC, Kinderrechte sind Menschenrechte, 17.

⁶³¹ Dieser Begriff setzt sich aus dem lateinischen *pars* für Teil und *capere* für nehmen zusammen.

Reichweite differenziert werden. Sozialpädagogisch lassen sich dabei verschiedene Stufen der Verteilung von Kontrollrechten ausmachen:

1. „Der Erwachsene entscheidet autonom.
2. Der Erwachsene entscheidet autonom, hat aber eine Anhörungspflicht gegenüber dem Kind.
3. Der Erwachsene entscheidet, das Kind hat ein Vetorecht.
4. Der Erwachsene und das Kind müssen eine Entscheidung im Konsens treffen.
5. Das Kind entscheidet, der Erwachsene hat ein Vetorecht.
6. Das Kind entscheidet autonom, hat aber eine Anhörungspflicht gegenüber dem Erwachsenen.
7. Das Kind entscheidet autonom.“⁶³²

Nur bei den Stufen 2 bis 6 handelt es sich um Partizipation. Art. 12 UN-KRK bestimmt dabei, dass die Eltern die „wachsende Fähigkeit und das wachsende Bedürfnis des Kindes zu selbstständigen verantwortungsbewussten Handeln“ zu berücksichtigen und einvernehmliche Lösungen anzustreben haben. Der Grad der Einschränkung der Erziehungsautonomie kann dabei unterschiedlich sein. Daher ist in konkreten Einzelfällen immer zu klären, welche Reichweite die Beteiligung von Kindern hat und haben soll. Ein wichtiger Gesichtspunkt ist dabei die Abwägung zwischen Partizipation und Schutz des Kindes. So kann es vorkommen, dass der Kindeswille mit den objektiven Kriterien des Kindeswohls in Konflikt gerät und in manchen Fällen zu einem selbstschädigenden Verhalten des Kindes führen kann.⁶³³ Prinzipiell hat der Kindeswille zwar Priorität, allerdings kommt ihm keine unumschränkte Geltung zu, wenn er seinem eigenen Interesse zuwiderläuft. Daher übernimmt, unter bestimmten Umständen, das Kindeswohl im Sinne des objektiven Wohlergehens eine Ersatzfunktion für den subjektiven Kindeswillen.⁶³⁴ Die subjektive Basisnorm Beteiligung muss also durch die Basisnorm Schutz, welche die objektive Dimension des Kindeswohls repräsentiert, ergänzt werden.

1.1.3. Basisnorm Schutz

Der Schutz hat im Allgemeinen die Sicherheit des Kindes zum Ziel, schränkt aber seine Autonomie ein. Die Schutznorm führt jedoch nur dann zu einem problematischen und paternalistischen Kinderschutz, wenn sie absolute Geltung hat. Dies trifft durch die Anwendung der Beteiligungsnorm nicht zu. Insofern wird der Schutz im Kontext der kinderrechtlichen

⁶³² Aufstellung nach Blandow et al., in: Kriener Beteiligung, 134; vgl. auch Zitelmann, Kindeswohl, 235ff.

⁶³³ Vgl. Zitelmann, Kindeswohl, 301ff; Dettenborn, Kindeswohl und Kindeswille, 60ff.

⁶³⁴ Vgl. Zitelmann, Kindeswohl, 118ff. 169ff.

Basisnormen relativiert und ein paternalistisches Verständnis, wie es noch bis Ende des 19. Jahrhunderts vorherrschte, ausgeschlossen. Schutz und Beteiligung stellen gleichrangige Basisnormen dar. Die kindliche Beteiligung richtet sich dabei gemäss UN-KRK Art. 12 nach der Entwicklung, Reife und Verantwortungsfähigkeit des Kindes. So müssen Schutz und Partizipation in ein angemessenes Verhältnis zueinander gebracht werden. Ein solch relativierter Schutz wird zur unverzichtbaren Voraussetzung einer altersgemässen Beteiligung des Kindes. Eine ungeschützte Partizipation an allen Prozessen des Erwachsenenlebens würde das Kind nur überfordern und es schlimmstenfalls gefährden, instrumentalisieren und ausbeuten.⁶³⁵

Prinzipiell entscheiden die Eltern, was zum Wohle ihres minderjährigen, urteilsunfähigen Kindes ist. Um die Elternautonomie weitestgehend zu respektieren, greift der Staat erst bei Gefährdung des Kindeswohls ein.⁶³⁶ Diese liegt dann vor, wenn die von der UN-KRK festgelegten basic needs verletzt werden bzw. „wenn nach den Umständen die ernstliche Möglichkeit einer Beeinträchtigung des körperlichen, sittlichen und/oder psychischen Wohls des Kindes vorherzusehen ist.“⁶³⁷

Die basic needs sind:

1. Ernährung und Versorgung
2. Erhaltung der Gesundheit
3. Schutz vor Gefahren
4. Zuwendung und Liebe
5. Stabile Bindung
6. Vermittlung von Wissen und Erfahrungen

Dabei sind die Ursachen der Gefährdung unerheblich. Können oder wollen Eltern keine oder nur ungeeignete Massnahmen zum Schutz ihrer minderjährigen, urteilsunfähigen Kinder treffen, führt dies zu einem Eingreifen der Behörde (Subsidiaritätsprinzip). Interessenskollisionen haben dabei nach 306 ZGB einen Wegfall der Vertretungsrechte der Eltern zur Folge. Ob eine

⁶³⁵ Vgl. *Surall*, Ethik des Kindes, 82–84.

⁶³⁶ Vgl. *Michel*, Kindeswohl, 7.

⁶³⁷ *Michel*, Kindeswohl, 7.

Interessenskollision vorliegt, ist allerdings – gemäss ZGB 392 Ziff. 2 – „abstrakt und nicht korrekt zu bestimmen“.

Um nun die Beteiligungsnorm entsprechend auszuschöpfen, bedarf es, wie bereits in den basic needs verankert, der Vermittlung von Wissen und Erfahrungen. Die Fördernorm ist daher von grosser Bedeutung.

1.1.4. Basisnorm Förderung

In den UN-KRK wird kindliches Leben dynamisch als in Entwicklung begriffenes Leben verstanden. Das angeborene Recht auf Leben (Art. 6, Abs. 1) reicht dabei weit über das hergebrachte Verständnis als Schutzrecht hinaus. So beinhaltet es nicht nur den Anspruch, „in grösstmöglichen Umfang“ das blosse „Überleben“ zu gewährleisten, sondern darüber hinaus in gleicher Weise „die Entwicklung des Kindes“ sicher zu stellen (Art. 6, Abs. 2). Beides steht dabei in einem engen Zusammenhang: Der Schutz des Lebens ist unabdingbare Voraussetzung dafür, dass eine Entwicklung des Kindes stattfinden kann, die wiederum Gegenstand der Förderung ist. Förderung muss dabei immer, ethisch als auch pädagogisch, auf das Ziel einer umfassenden Partizipation des Kindes an allen anfallenden Entscheidungssituationen ausgerichtet sein. Eine solche Förderung unter dem normativen Primat der Beteiligung als auch unter Berücksichtigung des notwendigen Schutzes vor Überforderung erfordert immer so viel Anregung durch die Eltern oder andere Bezugspersonen wie nötig und so viel Begleitung der Eigeninitiative des Kindes wie möglich.⁶³⁸ Als allgemeines materiales Förderrecht enthält die UN-KRK vor allem in Art. 28 das Recht auf Bildung. Die Ziele sind explizit in Art. 29 aufgeführt. In Art. 23 wird geistig und körperlich behinderten Kindern die Förderung der Selbständigkeit und die Erleichterung der „aktive[n] Teilnahme am Leben der Gemeinschaft“ zugesagt. Grundlegend richtet Art. 18 Abs. 1 die kindliche Entwicklung auf das normative Zentrum des Kindeswohls nach Art. 3 aus: „Für die Erziehung und Entwicklung des Kindes sind in erster Linie die Eltern oder gegebenenfalls der Vormund verantwortlich. Dabei ist das Wohl des Kindes ihr Grundanliegen.“ Indem nun das Wohl des Kindes in den Mittelpunkt gestellt wird, wird die in Art. 5 zugestandene und sogar zur Pflicht erklärte elterliche Führung des Kindes von blosser Willkür abgegrenzt. Der Förderung kommt also insofern eine zentrale Bedeutung zu, als Schutz und Beteiligung ohne die verbindende Dynamik der Förderung isolierte, wenn nicht gar antagonistische Prinzipien blieben.

⁶³⁸ Vgl. *Surall*, Ethik des Kindes, 84–86.

Wie in Kapitel B IV 1.1.1 beschrieben, hat sich auch die NC (National Coalition) die drei kinderrechtlichen Basisnormen Schutz, Beteiligung und Förderung für die Umsetzung der UN-KRK in Deutschland zu eigen gemacht und ausdrücklich betont, dass „Schutz, Förderung und Beteiligung [...] in ihrer Gesamtheit die Achtung der Würde des Kindes widerspiegeln.“⁶³⁹

Im Folgenden soll nun gezeigt werden, dass diesem zwar in normativer Hinsicht voll zuzustimmen ist, dem Respekt vor dem Autonomieanspruch und der Würde des Kindes wird aber nur dann in vollem Ausmass Rechnung getragen, wenn die Zentralnorm, die sich in diesen drei Basisnormen widerspiegelt, an loving attention und somit an die imaginative, reife Empathie gekoppelt ist. Ausschlaggebend ist demnach die innere Haltung der Bezugspersonen dem Kind gegenüber und nicht ihr Wissen über deren empirische Merkmale, wie eingehend in den Kapiteln B II 7ff gezeigt wurde.

1.2. Empathie als konstitutives Element der Kindeswürde bei Michael Slote

Der Philosoph und Ethiker Michael Slote stellt in seinem Buch *The Ethics of Care and Empathy* sehr anschaulich dar, dass dem Kind trotz paternalistischer Beschränkungen, wie sie vor allem die Schutznorm fordert, Respekt vor seiner (relationalen) Autonomie bzw. seinem Autonomieanspruch entgegengebracht werden muss. Dabei muss Respekt immer unter Bezugnahme auf Empathie und Liebe gesehen werden.

Vorab sei angemerkt, dass Gleichheit ein Relationsbegriff ist. Eine absolute Gleichheit gibt es prinzipiell nicht. Vielmehr muss immer bestimmt werden, „in Bezug worauf Personen gleich und folglich gleich zu behandeln sind.“⁶⁴⁰ Eine identische Behandlung von Erwachsenen und Kindern verstösst daher gegen die Würde des Kindes, da dessen individuellen, kognitiven als auch emotionalen Bedürfnissen nicht Rechnung getragen wird. Das Prinzip des Autonomieanspruchs des Erwachsenen kann nicht einfach auf das minderjährige Kind übertragen werden, denn der Respekt vor diesem fordert es, das Kindeswohl in den Mittelpunkt zu stellen. Dieses fordert einerseits den Schutz der kindlichen Interessen, zugleich aber auch die Anerkennung

⁶³⁹ NC, Kinderrechte sind Menschenrechte, 17.

⁶⁴⁰ Surall, Ethik des Kindes, 98.

des Kindes als einer „unverwechselbaren, einzigartig wertvollen und zugleich unverfügbaren Person.“⁶⁴¹

Annette Baier spricht in diesem Zusammenhang, in Anlehnung an Heideggers Konzept von Subjektivität und Intersubjektivität, von „second persons“. So ist der Mensch zuerst ein Du für Eltern und Erzieher, also diejenigen Personen, die ihn pflegen, Fürsorge zukommen lassen und erziehen, bevor er sich zu einem Ich entwickelt.⁶⁴² Die Tatsache, dass jedes Individuum zuerst zweite Person ist und erst in einem langen (Reifungs)prozess zu einem Ich heranreift, das selbstständig Entscheidungen für sich und andere treffen kann, impliziert, dass Autonomie letztendlich relational ist.⁶⁴³ Somit ist Autonomie ebenso wie Gleichheit ein Relationsbegriff. Die Erziehungsperson ist demnach aufgerufen in einer bestimmten Situation auch gegen den kindlichen Willen im Sinne des Kindeswohles entsprechend den drei kinderrechtlichen Basisnormen zu entscheiden, zu handeln und stellvertretend Entscheidungen für das Kind zu treffen, solange dieses selbst noch nicht in der Lage ist, die Situation zu überblicken und zu erfassen. Dabei wird die hypothetische Zustimmung des Kindes, wie in Kapitel B I 1.3.2 beschrieben, vorausgesetzt. Natürlich darf die Ungleichheit bzw. „Differenz von Kindern und Erwachsenen“⁶⁴⁴ nicht in einem „hierarchischen, patriarchalen Autoritätsverhältnis“⁶⁴⁵ festgeschrieben werden, welches Kindern auf Kosten von Gehorsam und Unterordnung Schutz und Sicherheit bietet. Die kindliche Entwicklung muss vielmehr durch eine aktive, angemessene und liebevolle Förderung begleitet werden, damit dieses zu einer eigenverantwortlichen Person – zu einem Ich – heranwachsen kann. Dabei müssen die drei kinderrechtlichen Basisnormen in einem ausgewogenen Verhältnis zueinanderstehen. Um die Partizipation voll ausnutzen zu können, ist eine kindgerechte Vermittlung von Wissen, die sich in der Fördernorm niederschlägt, von grösster Wichtigkeit. So betont auch die NC (National Coalition) explizit, dass „Schutz,

⁶⁴¹ *Maio*, Mittelpunkt, 270.

⁶⁴² Vgl. *Baier*, Cartesian Persons, 84ff. Vgl. Dazu auch S- Identity und I-Identity bei *Bauer*, Warum ich fühle, 66–69 und Kapitel B II 3.2.1. So erlebt sich ein Säugling in den ersten Wochen zwar noch nicht als eigene Person, frühe Spielespiele erzeugen aber ein erstes intuitives Grundgefühl sozialer Zusammengehörigkeit mit anderen gleichartigen Wesen, die mit ihnen in einer gleichartigen emotionalen Welt leben. Wegen der noch nicht vorhandenen Fähigkeit der Unterscheidung zwischen sich und anderen, bezeichnen Säuglingsforscher diesen frühen kommunikativen Austausch als „intersubjectivity without subjekt“. Gallese bezeichnet das daraus folgende Gefühl, das einem menschlichen Urbedürfnis entspricht, als S-Identity (soziale Identität). Erst zwischen dem zwölften und dem achtzehnten Monat, ist das Kind in der Lage, neben dem bereits vorhanden intuitiven Gefühl der sozialen Identität nun auch die eigene Identität (I-Identity) als Individuum wahrzunehmen.

⁶⁴³ Vgl. *Baier*, Cartesian Persons, 84ff.

⁶⁴⁴ *Surall*, Ethik des Kindes, 336.

⁶⁴⁵ *Surall*, Ethik des Kindes, 336.

Förderung und Beteiligung [...] in ihrer Gesamtheit die Achtung der Würde des Kindes widerspiegeln.“⁶⁴⁶ Eine Absolutsetzung einer der drei kinderrechtlichen Basisnormen lässt sich nicht rechtfertigen.⁶⁴⁷ Setzte man die Fördernorm absolut, so würde der notwendige Schutz der Kinder vernachlässigt. Statt einer möglichst grossen Beteiligung des Kindes würde der grösstmögliche Nutzen für Eltern und Gesellschaft zum obersten Ziel erklärt. Dies verstiesse jedoch gegen die inhärente Menschenwürde, da es – kantianisch gesprochen – einer Instrumentalisierung des Kindes gleichkäme. Die Beteiligung des urteilsunfähigen Kindes ohne Schutz und altersgemässe Förderung, würde dieses jedoch stark überfordern. Eine solche Interpretation der Zentralnorm würde die faktische Einbindung des Kindes in sein soziales Umfeld, insbesondere in das seiner Familie, ignorieren und sein Wohl (stark) beeinträchtigen.

An dieser Stelle komme ich nun auf die dritte Forderung hinsichtlich des Terminus der Kindeswürde zurück, die in der Einleitung und in Kapitel B III 2.3. postuliert wurde:

Der Begriff der Kindeswürde muss mit der paternalistischen Beschränkung der kindlichen Freiheit harmonieren.

Das bedeutet, dass dem Kind trotz paternalistischer Beschränkungen, wie sie die Schutznorm fordert, Respekt vor seiner (relationalen) Autonomie entgegengebracht werden muss. Michael Slote plädiert in seinem Buch *The Ethics of Care and Empathy* für eine Gefühls- und Fürsorgeethik (sentimentalist ethics of care)⁶⁴⁸. Er geht davon aus, dass diese Art von Ethik trotz vermeintlich paternalistischen Handelns durchaus Respekt vor der Autonomie des anderen an den Tag legt. Dabei ist Autonomie für ihn jedoch nicht wie für Kant „a noumenal feature of human beings“.⁶⁴⁹ Die Frage, die er sich stellt ist vielmehr: Hat eine Art von Respekt, der über die Sorge um das Wohl des anderen, in unserem Falle des Kindeswohls, hinausgeht und gleichzeitig den Respekt vor der Autonomie eines Individuums miteinschliesst, seine Grundlage im Gefühl bzw. der Intuition?⁶⁵⁰ Im weiteren Verlauf seiner Arbeit zeigt er dann, dass Respekt immer unter Bezugnahme auf Empathie gesehen werden muss.

⁶⁴⁶ NC, Kinderrechte sind Menschenrechte, 17.

⁶⁴⁷ Vgl. Surall, Ethik des Kindes, 338.

⁶⁴⁸ Vgl. Slote, The Ethics of Care, 56.

⁶⁴⁹ Slote, The Ethics of Care, 56.

⁶⁵⁰ Vgl. Slote, The Ethics of Care, 56.

„[...] respect can, I believe, be conceived and justified by reference to the idea of empathy. And this then leads to a conception of autonomy that likewise falls within the terms and traditions of sentimentalism.“⁶⁵¹

Damit geht er über die gängige und aktuelle Fürsorgeethik hinaus. Während herkömmliche Fürsorgeethiker seiner Meinung nach weder nach einer theoretischen Ursache (theoretical account) des Respekts (vor der Autonomie) in „sentimentalist terms“ such(t)en noch explizit versuch(t)en, (relationale) Autonomie selbst gänzlich in „care-ethical-terms“ zu verstehen, verfolgt Slote ein Konzept von (relationaler) Autonomie, das den Vorstellungen anderer Fürsorgeethiker zwar nicht widerspricht, jedoch, im Gegensatz zu jenen, seine Grundlagen im Gefühl bzw. der Intuition (sentimentalism) hat.⁶⁵²

Empathie sieht er dabei als imaginative, reife Empathie und nicht als Verschmelzung zweier Seelen oder Persönlichkeiten. So tut sich jemand, der „overinvolved with another person“⁶⁵³ ist schwer zwischen seinen eigenen Bedürfnissen und Wünschen und denen einer anderen Person zu unterscheiden. Besonders im Verhalten mancher Eltern ihren Kindern gegenüber ist „overinvolvement“⁶⁵⁴ zu beobachten. Eltern mit wenig Selbstwertgefühl versuchen eher *durch* ihre Kinder bzw. *durch* deren Erfolg zu leben, um sich selbst aufzuwerten. Sie haben Schwierigkeiten, die Bedürfnisse ihrer Kinder von ihren eigenen zu trennen und übertragen ihre Wünsche, Unsicherheiten und Ängste auf den Nachwuchs. Sie können ihren Kindern keinen eigenen Standpunkt und eine eigene Sicht auf Dinge und ihr Leben zugestehen, sondern stülpen ihnen ihre eigene Perspektive über und sind nicht in der Lage, ihnen echte, reife Empathie⁶⁵⁵ entgegen zu bringen. Dabei liegt das Problem nicht in der Abwesenheit einer emotionalen Bindung zum Kind, sondern vielmehr in einer zu starken Bindung. Ein solches „overinvolvement“ oder „overconnection“⁶⁵⁶ wird als „substitute success syndrome (sss)“⁶⁵⁷ bezeichnet. Insofern scheint es berechtigt zu sagen, dass sss-Eltern ihren Kindern keinen Respekt entgegenbringen, da sie deren Bedürfnisse, Wünsche und aufkeimende Autonomie bzw. deren Fähigkeit zur Autonomie (capacity of autonomy)⁶⁵⁸ zu ignorieren scheinen. In Wirklichkeit

⁶⁵¹ Slote, The Ethics of Care, 56.

⁶⁵² Vgl. Slote, The Ethics of Care, 56.

⁶⁵³ Slote, The Ethics of Care, 57.

⁶⁵⁴ Slote, The Ethics of Care, 57.

⁶⁵⁵ Vgl. dazu auch Kapitel B II 5.1 und 5.2.

⁶⁵⁶ Slote, The Ethics of Care, 57.

⁶⁵⁷ Slote, The Ethics of Care, 57; vgl. dazu Blum et al., Altruism and Women's Oppression.

⁶⁵⁸ Slote, The Ethics of Care, 57.

handelt es sich allerdings weniger um fehlenden Respekt als vielmehr um fehlende reife Empathie, da diese Eltern gar nicht in der Lage sind, die Bedürfnisse und Wünsche ihrer Kinder zu erfassen und sie zu respektieren. In strengen paternalistischen Ton mit jemanden zu sprechen untergräbt gemäss Slote dann, und nur dann, den Respekt vor der (relationalen) Autonomie einer anderen Person nicht, wenn dies verbunden ist mit einer angemessenen empathischen (Für)sorge und Haltung dieser Person gegenüber.⁶⁵⁹

Übergehen Eltern zum Beispiel die Wünsche ihres Kindes um seiner Gesundheit Willen und bringen es gegen seinen Willen in ein Spital, so lässt sich trotz ihres paternalistischen Verhaltens keine Respektlosigkeit gegenüber der relationalen Autonomie des Kindes erkennen, solange die Eltern in der Lage sind, ihrem Kind, das Angst vor dem Arzt hat, dennoch Empathie entgegenzubringen. Solche Eltern können sichtlich mitfühlend mit ihrem Kind sein und Verständnis für seine missliche Lage haben, aber dennoch um seines Kindeswohles willen gegen seinen Willen handeln. SSS-Eltern sind zu dieser empathischen Haltung nicht fähig. Ihnen fällt es sichtlich schwer, Verständnis für die Lage ihres Kindes aufzubringen und seine Wünsche und Bedürfnisse anzuerkennen.⁶⁶⁰ Das Nichtanerkennen der kindlichen Bedürfnisse durch die Eltern kann wiederum dazu führen, dass es dem Kind selbst schwerfällt, seine eigenen Bedürfnisse anzuerkennen und es besteht die Wahrscheinlichkeit, dass es – wenn es nicht erheblich gegen seine Eltern rebelliert – sich in hohem Masse deren Wünschen und Bedürfnissen unterwirft. Dies kann zur Folge haben, dass sich diese Kinder auch in Zukunft schwertun werden, eigene Entscheidungen zu treffen und Dinge für sich selbst zu entscheiden. Heranwachsende Kinder, deren Eltern dagegen empathisch sind, die sie ermutigen, ihre Bedürfnisse, Wünsche und Sehnsüchte anzuerkennen und ihnen somit Respekt entgegenbringen auch wenn sie gegen deren Willen handeln müssen, wachsen mit grösserer Wahrscheinlichkeit zu Erwachsenen heran, die autonom denken und entscheiden können.⁶⁶¹

Hier komme ich nun noch einmal auf die Diskussion in Kapitel B I 1.3.3 hinsichtlich des westlichen und chinesischen Erziehungsstils zurück. Wenn Chua den westlichen Erziehungsstil (Kuschelpädagogik), der die Kinder ihrer Meinung nach nicht nur verhätschle, sondern sie gar

⁶⁵⁹ Vgl. Slote, *The Ethics of Care*, 57.

⁶⁶⁰ Vgl. Slote, *The Ethics of Care*, 58.

⁶⁶¹ Vgl. Slote, *The Ethics of Care*, 60.

demotiviere und davon abhalte, Leistung zu erbringen, da sie Selbstbeherrschung und Überwindung erst lernen müssen, verurteilt, mag sie in gewisser Weise recht haben. Nämlich dann, wenn Eltern ihre Kinder, aus welchen Gründen auch immer – sei es aus narzisstischen Gründen, um sich selbst als kompetent zu erleben oder weil es den Eltern an Anerkennung und damit an Selbstwert mangelt und sich das Kind als Kompensation anbietet oder einfach aus Angst oder Unsicherheit, etwas falsch zu machen – überbehüten und überversorgen, so dass diese gar keine Möglichkeit haben, sich zu eigenständigen autonomen Wesen zu entwickeln. Auf der anderen Seite ist aber auch die Kritik am chinesischen Erziehungsstil berechtigt, der im Falle Chuas als lieblos und kontrollbesessen beschrieben wird, der den Kindern überhaupt keinen eigenen Willen zugesteht, ihren Anspruch auf Autonomie untergräbt und ihnen somit ebenso die Möglichkeit raubt, zu einer eigenverantwortlichen, selbstbewussten Persönlichkeit mit einem eigenen Ich heranzuwachsen. Beide Erziehungsmethoden, wie sie hier beschrieben sind, scheinen dem Kind keinen Respekt vor der eigenen (relationalen) Autonomie zukommen zu lassen. In beiden Fällen handelt es sich allerdings bei genauem Hinsehen um fehlende reife Empathie, zu der die Eltern aus unterschiedlichen Gründen offenbar nicht fähig sind.

Meines Erachtens werden gerade auch an diesem Beispiel die Grenzen des metaphysischen Denkens, wie sie Cora Diamond⁶⁶² beschreibt, erkennbar. Fragen wie: welche Bedingungen müssen erfüllt sein, dass mein Kind ein gutes Leben führen wird, damit es eine erfolgreiche Zukunft vor sich hat, etc. greifen zu kurz. Dieses Streben nach einer obersten Ordnung und Verallgemeinerung führt, wie bereits weiter oben angemerkt, eher dazu, dass Lebensweisen in ihren besonderen Kontexten aus dem Blick geraten. Sicher müssen die drei kinderrechtlichen Basisnormen im Umgang mit Kindern berücksichtigt werden und zwingen die Eltern und Erzieher manchmal, gegen den Willen des Kindes zu handeln. Dieses Handeln muss aber immer von loving attention oder Liebe und somit imaginativer, reifer Empathie, begleitet sein und ist abhängig von den jeweiligen kulturellen und lebensweltlichen Gegebenheiten. Insofern ist Chua zuzustimmen, wenn sie schreibt, dass es viele Wege gibt, gute Eltern zu sein, die Vorstellungen aber je nach Kontext und Kultur stark variieren.⁶⁶³ So zeigt sich in unserem Verhalten eben viel mehr als man in der Sprache von Überzeugungen ausdrücken kann. Es drückt

⁶⁶² Vgl. Kapitel B II 7ff.

⁶⁶³ Vgl. *Chua*, Battle Hymn (homepage).

unsere Einstellung gegenüber anderen Menschen aus. Ähnlich wie die Liebe der Nonne bei Gaita⁶⁶⁴ zu den kranken Menschen, ist in diesem Falle die Liebe zum Kind ausschlaggebend, sind doch die Liebe der Bezugspersonen und das uneingeschränkte Menschsein des minderjährigen Kindes nicht voneinander zu trennen, sondern vielmehr miteinander verwoben. Der Versuch, diese beiden Komponenten voneinander abzukoppeln, die Würde der Kinder zu artikulieren und allein an den drei Basisnormen festzumachen ohne auf die Liebe und reife Empathie der Eltern und Erzieher Bezug zu nehmen, ist somit nicht erfolversprechend. So spiegeln zwar aus normativer Sicht die drei Basisnormen in ihrer Gesamtheit die Achtung vor der Würde des Kindes wieder, die Anwendung dieser Normen muss aber immer an die imaginative, reife Empathie gekoppelt sein. Insofern ist Empathie als übergeordnetes bzw. konstitutives Element der Kindeswürde zu begreifen. Erst vor diesem Hintergrund werden die kinderrechtlichen Basisnormen in ihrer Gesamtheit auch den drei in der Einleitung geforderten Kriterien, die ein Kindeswürdekonzept erfüllen muss, nämlich:

- 1) eine klare Bedeutung haben, die nicht auf andere normative Konzepte reduzierbar ist
- 2) sich nicht auf Voraussetzungen stützen, die Kinder (noch) nicht erfüllen können (Autonomie)
- 3) mit der paternalistischen Beschränkung der kindlichen Freiheit harmonisieren

gerecht.

⁶⁶⁴ Vgl. Kapitel B II 7.3.

C PRAKTISCHER TEIL – DIE WÜRDE DES KINDES IM MEDIZINISCHEN KONTEXT

In den folgenden Kapiteln soll nun, unter Einbeziehung aller bisherigen Kapitel zu Empathie und Liebe, der Terminus der Würde des Kindes im medizinischen Kontext bestimmt und untersucht werden. Im Fokus stehen dabei diejenigen Anforderungen, welche die drei kinderrechtlichen Basisnormen, in denen sich die Kindeswürde verwirklicht, sowohl an alle Beteiligten, die in die Behandlung und Betreuung involviert sind als auch an die medizinischen Institutionen und die medizinische Praxis stellen. Es soll ferner erörtert werden, welche Probleme sich dabei ergeben können. Um den Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht zu sprengen, beschränke ich mich auf die westlichen Industriestaaten, insbesondere auf die Schweiz und auf Deutschland. Themenbereiche, die in globaler Hinsicht eine wichtige Rolle spielen, wie z. B. die medizinische Grundversorgung, Zugang zu sauberem Wasser, ausreichende Grundernährung etc. können in dieser Dissertation nicht berücksichtigt werden.

1. Das Kind als Patient

Obwohl heute Dank der hochspezialisierten Medizin in Pädiatrie und Kinderchirurgie für viele kranke, verletzte und behinderte Kinder und Jugendliche, die vor einigen Jahrzehnten noch gar nicht überlebt hätten, gute bis sehr gute Lebensqualität bis hin zur Heilung möglich ist, haben die neuen Handlungsmöglichkeiten der modernen Medizin jedoch auch ihre Kehrseiten. So wird das medizinische Personal, infolge des rasanten Fortschrittes durch die enorme Zunahme medizintechnologischer als auch pharmakologischer Interventionsmöglichkeiten, immer mehr gezwungen, zwischen verschiedenen diagnostischen und therapeutischen Optionen zu entscheiden, die oftmals weitreichende Konsequenzen für die Gesundheit und das Wohlergehen der jungen Patientinnen und Patienten haben. Immer öfter müssen auch Entscheidungen über Leben und Tod getroffen werden. Erschwert werden diese ethischen Entscheidungsfindungen in der Pädiatrie für alle Bezugspersonen durch die eingeschränkte Autonomiefähigkeit bzw. relationale Autonomie der Minderjährigen, wie Michael Slote sich in Anlehnung an Annette Baier ausdrückt.⁶⁶⁵ Sie bedürfen daher einer umfassenden ethischen Reflexion und Rechtfertigung, da sich, wie bereits beschrieben, der Arzt oder die Ärztin, Eltern,

⁶⁶⁵ Vgl. Kapitel B IV 1.2.

Pflege- und Fachpersonal und je nach Alter und kognitiven Fähigkeiten auch die minderjährige Patientin oder der Patient mit ihrer je eigenen Biographie und ihrer eigenen Auffassung dessen, was gutes Leben bedeutet, gegenüber stehen und nicht im „wissenschaftlichen Schema von (beobachtendem) Subjekt und (beobachtetem) Objekt aufgehen.“⁶⁶⁶ Eine systematische Anwendung von Therapieschemata ohne Berücksichtigung grundlegender Fragen, wie der nach dem guten Leben oder dem guten Sterben⁶⁶⁷, die den kulturellen, sozialen und familiären Kontext des Kindes miteinbeziehen, greift daher zu kurz. So stellen sich im medizinischen Umgang mit Minderjährigen ganz spezifische ethische Probleme. Die Folgewirkungen ärztlichen Handelns sind wesentlich weitreichender als in der Erwachsenenmedizin, da durch Behandlung und Betreuung möglicherweise Einfluss auf die Entwicklung des Kindes genommen wird. Dies wiederum kann mit irreversiblen Auswirkungen auf das gesamte weitere Leben verbunden sein. Die ethische Entscheidungsfindung in der Pädiatrie, bei der das individuelle Kindeswohl, das durch die Verwirklichung der drei kinderrechtlichen Basisnormen die Achtung der Würde des Kindes widerspiegelt, im Vordergrund stehen soll, ist daher von grosser Bedeutung. Sie ist als ein Prozess zu verstehen, der alle an der Betreuung des Kindes beteiligten Personen mit einbezieht. Da die moralischen Intuitionen der einzelnen Beteiligten voneinander abweichen können, ist durch die Einbeziehung dieses erweiterten Personenkreises unter Umständen mit einem höheren Konfliktpotential zu rechnen. So können die Vorstellungen der Eltern oftmals von denen des medizinischen Personals und des Pflegepersonals aber auch von denjenigen des eigenen Kindes abweichen. Zudem besteht die Gefahr, dass Eltern ihre Unsicherheiten, ihre Ängste aber auch ihre hohen Erwartungshaltungen auf die kranken Kinder übertragen. In solchen Fällen kann eine Beratung durch Fachpersonal wie Psychologen, Seelsorger und Ethiker nicht nur sinnvoll sein, sondern ist oft sogar notwendig. Leitend muss dabei immer die Frage sein, inwiefern man dem minderjährigen Kind Autonomie zubilligen kann und welche Voraussetzungen dafür notwendig sind. So muss zwischen dem normativen Autonomieanspruch, der völlig unabhängig von den Fähigkeiten und Eigenschaften des Kindes ist, und den konkreten empirischen Autonomiefähigkeiten des Kindes unterschieden werden. Dabei ist es von enormer Wichtigkeit, dass die Eltern dahingehend motiviert und unterstützt werden, dass sie ihrem Kind trotz paternalistischer Beschränkungen, die oftmals notwendig sind, Respekt vor seinem Autonomieanspruch entgegen bringen können, wobei echter Respekt

⁶⁶⁶ *Maio*, Mittelpunkt, 5; vgl. auch die Ausführungen in Kapitel B II 4.3 zur teilnehmenden Haltung.

⁶⁶⁷ Vgl. dazu *Battaglia/Baumann-Hölzle*, Gutes Leben – gutes Sterben.

immer von Liebe und Empathie, erfüllt sein muss, während umgekehrt die Liebe immer von Respekt genährt wird.⁶⁶⁸

Bevor nun die Anforderungen, sowohl an die an der Behandlung und Betreuung des Kindes beteiligten Personen als auch an die medizinischen Institutionen untersucht werden, soll im Folgenden kurz darauf eingegangen werden, was man unter medizinischen Institutionen und medizinischer Praxis versteht. Bei meinen Ausführungen orientiere ich mich an dem Philosophen Alasdair MacIntyre.

2. Medizinische Institutionen und medizinische Praxis bei Alasdair MacIntyre

Medizinische Institutionen sind gemäss Alasdair MacIntyre Spitäler, Laboratoren, Universitätskliniken und medizinische Forschungsanstalten, die sich mit dem befassen, was er als äusserliche Güter bezeichnet.⁶⁶⁹ Sie beschäftigen sich damit, Geld und andere materielle Güter zu beschaffen; „sie sind nach Macht- und Statuskategorien gegliedert und verteilen Geld, Macht und Status als Belohnung.“⁶⁷⁰ So halten sie die Medizin und die medizinische Forschung, deren Träger sie sind, aufrecht. Ohne die Unterstützung der Institution kann die medizinische Praxis und Forschung nicht überleben. Dabei ist die Beziehung zwischen der (medizinischen) Praxis⁶⁷¹ und den (medizinischen) Institutionen einer engen, kausalen Ordnung unterworfen – auch hinsichtlich äusserer Güter und der Praxis inhärenter Güter –, so dass die

⁶⁶⁸ Vgl. Kapitel B III 7ff.

⁶⁶⁹ Vgl. *MacIntyre*, *Der Verlust der Tugend*, 255: MacIntyre unterscheidet zwischen inhärenten (inneren) und äusserlichen oder äusseren Gütern. Güter, die der Praxis (Medizin) inhärent sind, sind solche, welche ausschliesslich durch die Teilhabe an der Praxis verwirklicht werden. Eine Praxis schliesst dabei aber notwendigerweise Massstäbe für Vortrefflichkeit ebenso wie das Befolgen von Regeln und das Erreichen von Gütern mit ein. In der modernen, von der Marktwirtschaft geprägten Gesellschaft wird die Praxis bzw. die Verwirklichung in sich wertvoller Handlungen jedoch oft verdrängt, während die Verfolgung externer oder äusserlicher Güter wie Macht, Geld, Prestige oder persönlicher Erfolg dominieren. Sie sind typischer Gegenstand des Wettbewerbs, bei dem es Gewinner und Verlierer gibt. Inhärente Güter dagegen sind zwar das Ergebnis eines Wettbewerbs vortrefflich zu sein, jedoch ist es charakteristisch für sie, „dass ihre Erlangung ein Gut für die gesamte Gemeinschaft ist, die an der Praxis teilhat.“

⁶⁷⁰ *MacIntyre*, *Der Verlust der Tugend*, 260.

⁶⁷¹ Vgl. *MacIntyre*, *Der Verlust der Tugend*, 251–252: Den Begriff Praxis entlehnt MacIntyre Aristoteles, für welchen *praxis* (πρᾶξις), im Gegensatz zur ergebnisorientierten *poiesis* (abgeleitet von ποιέω), die vollzugsorientierte Handlung ist. Es geht bei der Praxis schlichtweg um Handlungen, die um ihrer selbst willen getan werden, womit gemeint ist, dass ihr Ziel nicht ausserhalb des Vollzugs liegt. Als eine Praxis, die an medizinische Institutionen gekoppelt ist, bezeichnet er die Medizin.

jeweilige Praxis immer anfällig gegenüber der Habgier der Institutionen ist. Gleichzeitig ist die gemeinsame Sorge um die gemeinsamen Güter der Praxis auch stets anfällig für die Konkurrenz unter den Institutionen.⁶⁷² An diesem Punkt wird die Bedeutung dessen klar, was MacIntyre Tugenden⁶⁷³ nennt und die er in seinem Buch *Der Verlust der Tugend – Zur moralischen Krise der Gegenwart*⁶⁷⁴ zu bestimmen versucht. Denn ohne sie, ohne Gerechtigkeit, Tapferkeit und Wahrheitsliebe, aber vor allem ohne Liebe (reife, imaginative Empathie), welche neben Glaube und Hoffnung zum Tugendkatalog des Neuen Testaments gehören, „könnte die Praxis der korrumpierenden Macht der Institutionen nicht widerstehen“⁶⁷⁵. So kann gemäss

⁶⁷² Vgl. MacIntyre, *Der Verlust der Tugend*, 260.

⁶⁷³ MacIntyre, *Der Verlust der Tugend*, 255: Eine Tugend ist nach MacIntyre in Anlehnung an Aristoteles und das Neue Testament „eine erworbene menschliche Eigenschaft, deren Besitz und Ausübung uns im Allgemeinen in die Lage versetzt, die Güter zu erreichen, die der Praxis inhärent sind und deren Fehlen wirksam verhindert, solche Güter zu erreichen.“

Vgl. auch MacIntyre, *Der Verlust der Tugend*, 145–148: Für Aristoteles haften Tugenden dem Menschen nicht als Inhaber einer bestimmten sozialen Rolle an wie dies bei Homer der Fall ist, sondern dem Menschen an sich. Dabei legt das Telos des Menschen als Spezies fest, welche menschlichen Eigenschaften Tugenden sind. Eine Tugend ist für Aristoteles also eine Eigenschaft, deren Ausübung zur Erlangung des menschlichen Telos führt. Die Darstellung der Tugenden im Neuen Testament hat dabei trotz grosser inhaltlicher Abweichungen den gleichen logischen und begrifflichen Aufbau wie bei Aristoteles. So ist auch im Neuen Testament eine Tugend jene Eigenschaft, deren Ausübung zur Erlangung des menschlichen Telos führt. Dabei ist aber das Gute für den Menschen im neutestamentlichen Kontext kein natürliches, sondern ein übernatürliches Gut, das die Natur erlöst und vervollständigt. Das Neue Testament preist daher nicht nur Tugenden, die Aristoteles nicht kennt, wie Glaube, Liebe, Hoffnung, sondern es preist auch die Demut als Tugend, welche für Aristoteles wohl eher eine Untugend darstellen würde. Wie für Aristoteles, der die Aneignung und die Ausübung der Tugenden als Mittel zu einem Zweck betrachtet, ist jedoch die Beziehung der Mittel zum Zweck innerlich und nicht äusserlich, d. h., dass die Ausübung der Tugenden letztendlich selbst ein entscheidender Bestandteil des guten Lebens für die Menschen ist.

⁶⁷⁴ MacIntyre stellt in seinem Buch *Verlust der Tugend* die These auf, dass die Zeit der Aufklärung seit Kant, durch dessen Rigorismus und Formalismus mit dem er an moralische Fragen heranging, zur Auflösung und Demontage der Moral geführt hat, da sie den Menschen keine Wurzeln gegeben hat. Dieser gescheiterte Versuch führte seiner Meinung nach Anfang des 20. Jahrhunderts zur Entstehung des Emotivismus, für welchen moralische Urteile letztendlich lediglich Ausdruck von Gefühlen oder persönlichen Vorlieben sind. Der Emotivismus sei daher für die Unfähigkeit in unserer heutigen Zeit verantwortlich, zentrale moralische Fragen im Konsens zu lösen. So werden nach MacIntyre in der aktuellen Moralphilosophie offenbar völlig entgegengesetzte Positionen mit jeweils schlüssigen Argumentationen vertreten. Dies legt den Tatbestand nahe, dass die Sprache der Moral in einen Zustand der Unordnung übergegangen sei. MacIntyre selbst bekennt sich deutlich zur aristotelischen und thomistischen Ethik. So legte er auch in seinem Buch *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, das 2001 unter dem Titel *Die Anerkennung der Abhängigkeit. Über menschliche Tugenden*, erschien, den Entwurf einer Tugendethik vor, der die bisherige aristotelische Ausrichtung seines Denkens durch Bezüge auf Thomas von Aquin erweiterte. Er analysiert hier die Bedürfnisstruktur des menschlichen Individuums, das sich in einer fundamentalen Abhängigkeit gegenüber den anderen Mitgliedern seiner Gemeinschaft (Familie, Nachbarschaft etc.) befindet. Am stärksten erkennbar ist dies in bestimmten Lebensphasen (Kindheit, Alter) und Situationen (Krankheit, Behinderung), in denen unsere gesamte physische Existenz von anderen abhängt. Darüber hinaus besteht seiner Meinung nach eine eklatante Abhängigkeit des Individuums von konkreten Gemeinschaften, um sein eigentliches Ziel, nämlich ein unabhängiges Subjekt zu werden, zu erreichen. Die Anerkennung der Abhängigkeit stellt dabei für MacIntyre den Schlüssel zur Unabhängigkeit dar. Damit erklärt er, wie Honneth in seiner Rezension *Die Tugenden der menschlichen Kreatur* schreibt, „den Feminismus zum Bündnispartner eines modernen Neuaristotelismus, einer geradezu mittelalterlichen Tugendethik.“ Die Tugenden sieht er dabei als Wegweiser auf dem Weg zur Liebe.

⁶⁷⁵ MacIntyre, *Der Verlust der Tugend*, 260.

MacIntyre ohne die Tugenden im Kontext der (medizinischen) Praxis nur das erkannt werden, was er als äusserliche Güter bezeichnet, keinesfalls aber der Praxis inhärente Güter. Dabei wäre in jeder lokalen Gesellschaft, in welcher lediglich äussere Güter bekannt sind, Konkurrenz das beherrschende oder gar ausschliessliche Merkmal. Daher ist der Besitz der Tugenden zur Erlangung derjenigen Güter notwendig, die der Praxis inhärent sind, wobei nicht ausgeschlossen ist, dass dadurch die Erreichung äusserer Güter wie Geld, Prestige, Macht und Ruhm, gemindert oder gar verhindert wird.⁶⁷⁶ Insofern müssen Institutionen oder Gesellschaften nach MacIntyre immer der guten Lebensführung dienlich sein. „Eine solche Gemeinschaft ist dann nicht nur eine Institution, sondern gleichzeitig eine ethische Kategorie und bildet gleichsam eine transzendente Voraussetzung für das moralische Leben.“⁶⁷⁷ Dabei geht das Bewusstsein der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Tradition und Geschichte Hand in Hand mit der Einbindung in diese lokale Gemeinschaft. In diesem Zusammenhang spricht MacIntyre von der „narrativen Einheit des Lebens“⁶⁷⁸, womit gemeint ist, dass der Einzelne in eine in sich geschlossene Lebensgeschichte und in einen Kulturverband eingebettet ist, so dass sich sein Leben zu einer nachvollziehbaren Einheit gestaltet, wobei jede seiner Handlungen durch die wechselseitige Beziehung zwischen Intentionalen, Sozialen und Historischen bestimmt wird.⁶⁷⁹ Erst in diesem Kontext lässt er sich als Individuum begreifen⁶⁸⁰ und eben dieser Kontext muss auch bei einer ethischen medizinischen Entscheidungsfindung, wie bereits oben erläutert, berücksichtigt werden. So kann eine systematische Anwendung von Therapieschemata ohne Berücksichtigung grundlegender Fragen, die das individuelle Menschsein der minderjährigen Patientin oder des minderjährigen Patienten betreffen nicht die primäre Aufgabe der medizinischen Praxis sein. Vielmehr müssen, um der Würde des Kindes, die ja in seiner Beziehung zu Gott und seinen Mitmenschen begründet ist, gerecht zu werden, Lebenswelt, Beziehungsgeflechte und die Einbettung in einen spezifischen kulturellen und familiären Kontext mitberücksichtigt werden. Leitend muss also immer die Frage sein, was in einer

⁶⁷⁶ Vgl. *MacIntyre*, *Der Verlust der Tugend*, 262–263.

⁶⁷⁷ *Weber*, *Tugendethik und Kommunitarismus*, 42.

⁶⁷⁸ *MacIntyre*, *Der Verlust der Tugend*, 273–300.

⁶⁷⁹ Vgl. *MacIntyre*, *Der Verlust der Tugend*, 259: MacIntyre argumentiert und führt als Beispiel an, dass selbst eine Abfolge individueller Handlungen, wie sie zum Beispiel in einem Kochrezept vorkommt, losgelöst von ihrem eigentlichen Kontext nicht verständlich ist. Jedes Element der Abfolge ist als Handlung nur als „ein-mögliches-Element-in-einer-Abfolge“ verständlich. Eine Handlung einer Person ist demnach nur dann wirklich verständlich, wenn wir ihren Lebensentwurf oder ihr Projekt, wie Sartre sagt, verstehen.

⁶⁸⁰ Vgl. *Weber*, *Tugendethik und Kommunitarismus*, 42.

gegebenen Situation tatsächlich im Sinne des (minderjährigen) Patienten oder der (minderjährigen) Patientin ist, nicht, wie etwas moralisch oder utilitaristisch zu bewerten ist.

Vor diesem Hintergrund soll nun im materialkonkreten Teil, anhand umfangreicher Literaturrecherchen und einer Studie zum Kindeswohl, die von dem *Interdisziplinären Institut für Ethik im Gesundheitswesen der Stiftung Dialog Ethik* und dem *Universitätskinderspital Zürich – Eleonore Stiftung* durchgeführt wurde, die Achtung vor der Würde des Kindes in medizinischen Kontexten, im Spannungsfeld der drei Basisnormen Schutz, Partizipation und Förderung näher spezifiziert werden.

3. Die Würde des Kindes im Spannungsfeld der drei Basisnormen

Die folgende Untersuchung, der primär die normativen Grundlagen der EACH-Carta zugrunde liegen, stützt sich, neben umfangreichen Literaturrecherchen, vor allem auf die in den Jahren 2013 bis 2015 von dem *Interdisziplinären Institut für Ethik im Gesundheitswesen der Stiftung Dialog Ethik* und dem *Universitätskinderspital Zürich – Eleonore Stiftung* durchgeführte Studie *Kindeswohl im Spital – Eine qualitative Studie zum Wohlbefinden hospitalisierter Kinder und Jugendlicher*. Die Ergebnisse dieser Studie wurden im Rahmen eines Internationalen Ethik-Fachkongresses am 02. und 03. Juni 2016 in Zürich vorgestellt.⁶⁸¹ Dieses auf drei Jahre befristete Projekt, an dem ich regelmässig an Meetings zum Thema *Ethische Grundsatzfragen in der hochspezialisierten Medizin* teilnahm, diente dazu, ethische Fragestellungen rund um die hochspezialisierte Medizin in der Pädiatrie und Kinderchirurgie anhand konkreter Situationen zu reflektieren. Dabei kam dem Kindeswohl, das, in seiner Konkretisierung der drei kinderrechtlichen Basisnormen, die wiederum an Empathie und Liebe gekoppelt sein müssen, die Achtung vor der Würde des Kindes widerspiegelt, besondere Aufmerksamkeit zu. Zitate in den folgenden Kapiteln beziehen sich zum grössten Teil auf die in dieser Studie interviewten Personen (minderjährige Kinder, Eltern und Fachpersonal). Zur Gewährung der Anonymität wurden die Namen der jungen Patientinnen und Patienten geändert, auf genaue Altersangaben sowie präzise Angaben zu den Krankheitsbildern und den Behandlungsorten (Kinderspital

⁶⁸¹ Im Rahmen dieses Fachkongresses stellte ich ein Poster zum Thema *Kindeswohl vor den Möglichkeiten der hochspezialisierten Medizin – theologisch-ethische Reflexion* vor, dessen Grundlagen ich in Kooperation mit dem *Interdisziplinären Institut für Ethik im Gesundheitswesen der Stiftung Dialog Ethik* erarbeitet habe.

oder Rehabilitationszentrum) wurde verzichtet. So wurde bei Kindern mit multiplen Leidensformen in der Regel nur eine Krankheit genannt.⁶⁸²

Die Befragung zu dieser Studie fand mittels einer qualitativen ethnographischen Datenerhebung statt⁶⁸³. Der Datenkorpus besteht aus 66 semistrukturierten Interviews⁶⁸⁴ mit minderjährigen urteilsfähigen Kindern und Jugendlichen, deren Eltern sowie Fachpersonen des Kinderspitals Zürich und des Rehabilitationszentrums Affoltern a. A., aus Postskripta⁶⁸⁵ und Notizen der teilnehmenden Beobachtung⁶⁸⁶ sowie zwei abschliessenden Interviews mit Fachpersonen. Es wurde in der Studie mit dem sogenannten Mosaik Approach⁶⁸⁷ gearbeitet, welcher darauf ausgerichtet ist, die Lebenswelt von Kindern und Jugendlichen aus möglichst vielen Perspektiven zu beleuchten (maximale Perspektivenvarianz). Wie Kindheitsforscher betonen „gelingt es gerade in Studien mit einem multiperspektivischen und -methodischen Zugang am ehesten, Kinderwelten und Kinderbiographien umfänglich zu dokumentieren und zu rekonstruieren.“⁶⁸⁸ Zudem beobachtete das Forscherteam das Geschehen im Kinderspital und im Rehabilitationszentrum, wurde durch die öffentlichen als auch nicht öffentlichen Räumlichkeiten geführt und konnte Fachpersonen aus den Bereichen Psychologie und Spitalschule bei ihrer Arbeit begleiten.⁶⁸⁹

Bei meinen nun folgenden Ausführungen orientiere ich mich grob an der Gliederung des letzten Teils meiner Masterarbeit und erweitere diese noch. Die dort bereits gewonnenen Resultate lasse ich teilweise in die folgenden Kapitel mit einfließen und ergänze sie, unter Einbeziehung der in der vorliegenden Arbeit gewonnenen Erkenntnisse zu Empathie und Liebe, mit den neuesten Ergebnissen aus den Befragungen der *Kindeswohlstudie* von Dialog Ethik. Ziel ist es zu zeigen, dass sowohl die EACH-Charta als auch die Zentralnorm des Kindeswohls, die sich in den drei kinderrechtlichen Basisnormen konkretisiert, eine wichtige normative

⁶⁸² Vgl. *Dialog Ethik*, Kindeswohl im Spital, 10.

⁶⁸³ Vgl. *Atkinson et al.*, Handbook of ethnography.

⁶⁸⁴ Vgl. *Bernard*, Research methods in cultural anthropology; *Silverman*, Doing qualitative research.

⁶⁸⁵ Bei den Postskripta handelt es sich um Notizen der interviewführenden Person zu Spezifika der Interviewsituation wie z. B. räumliche Umgebung, Gesprächsatmosphäre, besondere Ereignisse etc. Solche Postskripta sind gerade in Studien, die nicht nur von einer einzelnen Person, sondern im Team ausgewertet werden, sehr hilfreich, um auch Interviews, die man nicht selbst geführt hat, so gut wie möglich zu erfassen.

⁶⁸⁶ Vgl. *Hauser-Schäublin*, Teilnehmende Beobachtung.

⁶⁸⁷ Vgl. *Clark*, Ways of seeing.

⁶⁸⁸ *Mey*, Zugänge zur kindlichen Perspektive.

⁶⁸⁹ Vgl. *Dialog Ethik*, Kindeswohl im Spital, 8–11.

Grundlage zur Anerkennung der Würde des Kindes darstellen. Das reine pflichtgemässe Befolgen dieser Richtlinien und die moralische Forderung, diese aufgrund bestimmter empirischer Eigenschaften, die Kindern als einem Objekt an sich zugesprochen werden, einzuhalten, greift jedoch zu kurz.⁶⁹⁰ Ausschlaggebend sind vielmehr die innere Haltung und Einstellung aller Bezugspersonen den Patientinnen und Patienten gegenüber (und auch untereinander). Dabei ist die Einsicht in das Wesen der kranken, urteilsunfähigen Kinder und das Erkennen (nicht das Wissen), dass diese genauso sind wie Du und Ich auch, nicht zu trennen vom Einhalten obiger Richtlinien und vom Verhalten der Eltern und des zuständigen Klinikpersonals ganz allgemein. Versucht man, diese moralische Einsicht von loving attention und reifer Empathie abzulösen und daraus eine allgemeine moralische Wahrheit zu machen, läuft man immer Gefahr, dass eine solche Wahrheit leer und zu einer dogmatischen Phrase wird. Insofern haben Bilder und Vorstellungen einer wahren und reinen Liebe durchaus normativen Charakter. Bilder einer solchen Liebe prägen unseren Sinn dafür mit, was der Begriff Menschenwürde bedeutet.⁶⁹¹ So zeigt sich die Würde einer Person und damit auch die Würde des (kranken) Kindes – mit Cavell gesprochen – im Kennen seines Gegenübers. Die Würde einer Person zeigt sich in der Beziehung zu ihr und in der Antwort auf sie, wie immer diese Antwort auch aussehen mag, und nicht im Wissen über deren empirische und metaphysische Eigenschaften. Gemäss Cavell wäre die stille Kenntnisaufnahme eine gescheiterte Form von Anerkennung, denn „Anerkennung [acknowledgement] überschreitet Wissen.“⁶⁹² Diese teilnehmende, von loving attention und Empathie geleitete Haltung ist auch das leitende Handlungsmotiv in der evangelischen Ethik. So schreibt Johannes Fischer, christlicher Glaube ist „eine Ausrichtung des gesamten Lebensvollzugs, welche gleichermassen Affekt und Verstand, innere Einstellung und äusseres Verhalten umfasst.“⁶⁹³

3.1. Schutznorm

Vor allem sehr junge Kinder haben in besonderem Masse das Bedürfnis, Beziehungen zu ihren Mitmenschen einzugehen und zu gestalten. Sie sind wesentlich stärker auf die Stabilität ihrer Umweltstrukturen angewiesen als Erwachsene und sind, wie in Kapitel B II 3.2.1 eingehend

⁶⁹⁰ D. h. natürlich nicht, dass man die empirischen Eigenschaften des (kranken) Kindes nicht berücksichtigen muss, im Gegenteil, allerdings muss unser Handeln dabei immer von Liebe und Empathie geleitet sein.

⁶⁹¹ vgl. *Ammann*, Emotionen, 135.

⁶⁹² *Cavell*, *The claim of reason*, 62; Übersetzung von *Dullstein*, *Einführung*, 103.

⁶⁹³ *Fischer*, *Theologische Ethik*, 16.

erläutert, auf die Liebe und Empathie ihrer Bezugspersonen angewiesen. So konnten auch zwei führende Kinderärzte und Kinderpsychologen in den USA feststellen, dass das „Bedürfnis nach beständigen, liebevollen Beziehungen“⁶⁹⁴ unter sieben Grundbedürfnissen von Kindern, die sie zusammengestellt haben, an erster Stelle rangiert. Dabei standen bis zu den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts primär diejenigen Folgen im Fokus, die durch längere Krankenhausaufenthalte verursacht wurden. Ab den 60er Jahren wurden jedoch auch immer öfter psychische Deprivationen und psychosomatische Symptome festgestellt, die nach Kurzklinaufenthalten bei Kindern auftraten und in der Folge untersucht.⁶⁹⁵ Der weit gefasste Gesundheitsbegriff der WHO⁶⁹⁶, der zwar wegen seines problematischen Maximalismus immer wieder kritisiert wird, jedoch trotzdem weitestgehend akzeptiert ist, bezieht auch das geistige und soziale Wohlbefinden mit ein. Das Kinderrecht auf Gesundheitsversorgung als Schutzanspruch erfasst somit also nicht nur den Schutz der körperlichen Unversehrtheit des Kindes, sondern auch den Schutz seiner einzigartigen Beziehungsmuster, in welchen sich seine geistig-soziale Konstitution niederschlägt. Dieser multifaktorielle Schutz begründet den Vorrang 1) ambulanter und häuslicher Versorgung, 2) des emotionalen Wohlbefindens des Kindes im Spital, 3) der Aufrechterhaltung der kindlichen Beziehungen zu den Eltern im Spital, 4) die Aufrechterhaltung der kindlichen Beziehungen durch Kontakt mit seinem erweiterten sozialen Umfeld zuhause und 5) der Notwendigkeit der personellen und institutionellen Spezialisierung.⁶⁹⁷

3.1.1. Schutz durch den Vorrang häuslicher und ambulanter Versorgung

Artikel 1 der EACH-Charta lautet: „Kinder sollen nur dann in ein Krankenhaus aufgenommen werden, wenn die medizinische Betreuung, die sie benötigen, nicht ebenso gut zu Hause oder in Tagespflege erfolgen kann.“ Der Grundsatz Nr. 19 der Deklaration des Weltärztebundes (WMA)⁶⁹⁸ beinhaltet eine ähnliche Bestimmung. Krankheiten dürfen aber nicht bagatellisiert werden. Es gibt durchaus Fälle, bei denen eine Aufnahme in ein Spital unumgänglich ist. Wichtig ist es, immer abzuwägen, wann ein Klinikaufenthalt notwendig ist und wann nicht.⁶⁹⁹ So haben sich die Möglichkeiten ambulanter und teilstationärer Versorgung, verbunden mit dem

⁶⁹⁴ Brazelton/Greenspan, zur besonderen Bedeutung, 31ff; vgl. dazu auch Nussbaum, Die Grenzen der Gerechtigkeit, 235–237. 290–297.

⁶⁹⁵ Vgl. Caviezel-Hidber, Lieber schnell und schmerzhaft?, 16. Vgl. auch Mehl, Kindeswohl, 57.

⁶⁹⁶ WHO, Gesundheit ist „ein Zustand vollständigen körperlichen, geistigen und sozialen Wohlbefindens und nicht nur das Freisein von Gebrechen und Krankheiten“

⁶⁹⁷ Vgl. Surall, Ethik des Kindes, 277.

⁶⁹⁸ World Medical Association.

⁶⁹⁹ Vgl. dazu auch Staubli, Sterbehilfe, 3; vgl. auch Mehl, Kindeswohl, 58.

Angebot häuslicher Krankenpflege, in den letzten Jahren zwar erheblich verbessert,⁷⁰⁰ allerdings ist dies auch auf den unterschwelligen ökonomischen Druck infolge der tarifwirksamen DRG-Einführung in der Schweiz am 01. Januar 2012 zurückzuführen, wonach kostengünstigere Alternativen im Vergleich zu teuren Klinikaufenthalten entwickelt und gefördert werden sollen. Obwohl der Zwang zu sparen und die ethische Norm, dem Bedürfnis des Kindes nach Stabilität im sozialen Umfeld nachzukommen in die gleiche Richtung weisen, steht eine rein ökonomisch motivierte Entscheidung für eine ambulante oder teilstationäre Behandlung ebenso im Widerspruch zum Kinderrecht auf Gesundheitsversorgung wie ein ungerechtfertigter Klinikaufenthalt. An dieser Stelle sei auf die Ausführungen MacIntyres in Kapitel C 2 hinsichtlich der kausalen Verknüpfung zwischen medizinischen Institutionen und medizinischer Praxis und der damit verbundenen Bedeutung der (neutestamentlichen) Tugenden verwiesen. So muss die Zweckmässigkeit derjenigen Betreuungsform, die für das Kind gewählt wird immer individuell geprüft und der jeweiligen Lebenssituation angepasst werden. Auch wenn den Sozialbeziehungen der jungen Patientin oder des Patienten aus ethischer Sicht besondere Aufmerksamkeit zukommen muss, heisst das nicht automatisch, dass medizinische Eingriffe, die ambulant durchführbar sind auch immer ambulant durchgeführt werden müssen. So kann es unter Umständen sinnvoller sein, sich nach einem Eingriff, der längere Beobachtungszeiten und/oder Bettruhe nach sich zieht, für einen stationären Aufenthalt zu entscheiden. Oft besitzt das Kind nämlich noch gar nicht die nötige Reife und die kognitiven Fähigkeiten, Verantwortung für sich selbst zu tragen, auf entsprechende Symptome zu achten und die nötige Selbstdisziplin aufzubringen.⁷⁰¹ In einigen Fällen, die eine körperliche Behinderung und/oder eine aufwendige Physiotherapie nach sich ziehen sind zudem die baulichen Gegebenheiten zuhause oder in der Schule oftmals nicht ideal. Die Alltagsbewältigung zuhause mit einem schwerkranken Kind kann somit für Eltern und weitere Familienmitglieder zu einer starken Belastung werden. Ein Vater, dessen Tochter⁷⁰² an einer cerebralen Bewegungsstörung leidet und auf einen strengen Therapieplan angewiesen ist, berichtet in diesem Zusammenhang:

„Wir haben gesagt, dass wir froh wären, wenn Tina noch die Möglichkeit hätte zu [einem längeren] Muskelaufbau durch die Physio[therapie], weil das Schulhaus viele Treppen hat, die sie

⁷⁰⁰ Vgl. *Kind und Spital*, ein Kind ist krank – was braucht die Familie?, 2; vgl. auch *Mehl*, Kindeswohl, 58.

⁷⁰¹ Vgl. *Surall*, Ethik des Kindes, 278–279.

⁷⁰² Geboren zwischen 2000 und 2005.

alleine bewältigen muss. Wir haben gesagt, dass wir es eigentlich lieber sehen würden, wenn sie [weitere vier Wochen] unten [im Rehabilitationszentrum] bleiben könnte.“⁷⁰³

Immer öfter sind auch beide Elternteile erwerbstätig, so dass die häusliche Betreuung und Pflege nicht ausreichend sichergestellt werden kann. So erzählt eine Mutter, deren Sohn⁷⁰⁴ an einer neurologischen Erkrankung leidet:

„Solange Sebastian nicht selbstständig gehen kann, kann er nicht raus. Das ist meine Bedingung gewesen. Ich möchte den Buben wieder so haben wie ich ihn reingebracht habe. Weil ich selber auch berufstätig bin, wir wohnen im dritten Stock ohne Lift, also er muss gewisse Sachen wirklich beherrschen.“⁷⁰⁵

Der Arbeitgeber ist in der Schweiz nach Art. 36, Abs. 3 des Arbeitsgesetzes verpflichtet, für die Betreuung kranker Kinder lediglich drei arbeitsfreie Tage pro Krankheitsfall zu gewähren. Sonderlösungen sind zwar möglich, oft entstehen aber, z. B. infolge unbezahlten Urlaubs, finanzielle Engpässe und in manchen Fällen gar das Risiko, seine Arbeitsstelle zu verlieren. Bei der Frage, wie die Gesundheit des Kindes in ihrer „somatischen, psychischen und sozialen Dimension am besten geschützt werden kann“⁷⁰⁶, ist neben dem medizinischen Sachverhalt auch die häusliche Situation und das Alter bzw. der Reifegrad des Kindes zu berücksichtigen. Medizinische Indikation und psychosoziale Faktoren sind also gegeneinander abzuwägen.⁷⁰⁷

3.1.2. Schutz durch die Sicherstellung des emotionalen Wohlbefindens des Kindes im Spital

Oftmals lässt es sich nicht umgehen, ein Kind in ein Krankenhaus einzuweisen. In einem solchen Fall muss alles dafür getan werden, dieses entsprechend auf den Spitalaufenthalt vorzubereiten, sei es durch Gespräche, Erklärungen aber auch Besichtigungen des Klinikums vorab. Da es für Eltern oft selbst nicht einfach ist zu akzeptieren, dass ihr Kind für längere Zeit ins Spital gehen muss und die Gefahr besteht, dass sie ihre eigenen Ängste und Unsicherheiten auf das Kind übertragen und es zudem schwer für sie ist, den geeigneten Moment für ein vorbereitendes Gespräch mit ihrem Kind zu finden und diesem genügend Zeit für die Auseinandersetzung zu lassen als auch ihm die noch verbleibende, spitalfreie Zeit nicht zu verderben,

⁷⁰³ *Dialog Ethik*, Kindeswohl im Spital, 14.

⁷⁰⁴ Geboren zwischen 2000 und 2005.

⁷⁰⁵ *Dialog Ethik*, Kindeswohl im Spital, 30.

⁷⁰⁶ *Surall*, Ethik des Kindes, 279

⁷⁰⁷ Vgl. *Mehl*, Kindeswohl, 58-59.

leisten oftmals Kindergartenpersonal oder Lehrerinnen und Lehrer Unterstützung. Sie bereiten die kranken Kinder als auch deren Freunde auf den Klinikaufenthalt vor, erklären anstehende Interventionen und versuchen, Ängste abzubauen.⁷⁰⁸ Wird das Kind dann ins Spital aufgenommen, muss alles dafür getan werden, den Klinikaufenthalt so angenehm wie möglich zu gestalten. Da in der ersten Zeit im Spital sowohl für die Kinder als auch für die Eltern alles neu ist, sollte Wert daraufgelegt werden, dass der Einstieg in den Krankenhausalltag möglichst behutsam verläuft. Oft ist hier schon mit kleinen Dingen viel getan. Im Kinderspital Zürich z. B. wird von den jungen Patientinnen und Patienten die kinderfreundliche Gestaltung des Eingangsbereichs, in der die Sitzgelegenheiten ein grosses Krokodil darstellen, positiv erwähnt.⁷⁰⁹ Dem Kind soll das Gefühl vermittelt werden, dass es erwartet wird und bereits alles vorbereitet ist. Es muss ihm Gelegenheit gegeben werden, seine Bezugsperson kennenzulernen und unter Umständen psychologische Betreuung angeboten werden. Der Abschied von den Eltern sollte so positiv wie möglich gestaltet werden.⁷¹⁰ Ferner muss dem Kind unbedingt Zeit gelassen werden, sich an die Reha oder Therapie zu gewöhnen, indem, wenn möglich, die Therapie langsam gesteigert wird, um die minderjährige Patientin oder den Patienten nicht gleich zu Beginn zu demotivieren. Ein sanfter Einstieg, massvoller Druck und die Berücksichtigung von Tempo- und Zeitbedürfnissen der Kinder und Jugendlichen zu Beginn des Spitalaufenthalts sind, solange es die gesundheitliche Situation zulässt, zentral.⁷¹¹ So erzählt eine Mutter, deren Sohn⁷¹² wegen eines Herzfehlers und kognitiver Einschränkungen ins Spital eingewiesen wurde:

„Am Anfang war es [im Rehabilitationszentrum] noch nicht so streng. Sie haben das eigentlich gut gemacht. Sie haben Manuel wirklich etwas kennengelernt und in der Therapie nicht gefunden, dass sie jetzt gleich an die Grenzen gehen. Was nachher dann vielleicht zum Teil so war und auch gut ist. Die erste Woche war sicher ein sehr sanfter Einstieg.“⁷¹³

Wenngleich auch ein noch so gut geführtes Spital das eigene Zuhause nicht ersetzen kann, kann dennoch ein gewisses Mass an Vertrauen und Geborgenheit vermittelt werden, wenn sich die minderjährigen Patientinnen und Patienten trotz klar durchstrukturierter Abläufe, die

⁷⁰⁸ Vgl. *Dialog Ethik*, Kindeswohl im Spital, 19.

⁷⁰⁹ Vgl. *Dialog Ethik*, Kindeswohl im Spital, 19.

⁷¹⁰ Vgl. *Dialog Ethik*, Kindeswohl im Spital, 19.

⁷¹¹ Vgl. *Dialog Ethik*, Kindeswohl im Spital, 19.

⁷¹² Geboren zwischen 2000 und 2005.

⁷¹³ *Dialog Ethik*, Kindeswohl im Spital, 19.

in einem grossen Krankenhaus unentbehrlich sind, nicht als Nummern vorkommen, sondern als selbständige Individuen, als eine „unverwechselbare[n], einzigartig wertvolle[n], und zugleich unverfügbare[n] Person“⁷¹⁴ wahrgenommen werden. Dabei beginnt der Vertrauensaufbau bereits im Kleinen, beispielsweise dadurch, dass Kinder und Eltern ganz selbstverständlich in den Gängen vom Personal wahrgenommen und gegrüsst werden, sich willkommen und umsorgt fühlen und sich in ihrem gesamten Menschsein, sowohl in ihrer kognitiven als auch emotionalen Dimension, als Person – nicht (nur) als kranke Person – ernst genommen fühlen. An dieser Stelle verweise ich auf Gaitas Beispiel von der Nonne in der Psychiatrie (Kap. B II 7.3), die mit ihrem liebevollen und fürsorglichen Verhalten ihre Einstellung gegenüber diesen leidenden Patienten zum Ausdruck bringt. Genau diese Haltung der Nonne ist es, die hier gefragt und gefordert ist. Ein Junge, der an einer seltenen Erbkrankheit leidet, verdeutlicht:

„Es waren wirklich alle Leute sehr nett und sind auf einen eingegangen. Jedenfalls war man kein Objekt, sondern eine Person [...]. Im vorherigen Spital war ich halt einfach eine Patientennummer, die jetzt das und das hat. [...] [ich fühle mich als Person], wenn man den Vornamen kennt. Wenn man fragt, was man sonst noch macht. Eben Bescheid weiss, dass man Unihockey oder Schlagzeug spielt. Dass sie davon auch wissen, um ein wenig wie eine Beziehung aufzubauen. Und nicht einfach sagen: Ja, er hat jetzt das und nur über diese Krankheit sprechen, sondern auch über etwas anderes.“⁷¹⁵

Empathie und Zuneigung, humorvolle⁷¹⁶ und familiäre Stimmung auf den Stationen, umfassende liebevolle Betreuung durch das Pflegepersonal als auch das Erkennen nonverbaler Zeichen der Kinder, die zeigen, dass sie Aufmerksamkeit, Zuwendung oder körperliche Nähe benötigen, werden von Eltern und Kindern als zentral erachtet. Gerade Letzteres ist jedoch wegen des professionellen Fürsorgeverhältnisses nicht immer einfach zu realisieren und bedarf oft der Kreativität. Eine Fachperson beschreibt hinsichtlich eines an einer Stoffwechselkrankheit leidenden Mädchens⁷¹⁷:

„Meret kann sich bei uns nicht wie bei Mami und Papi anuscheln, und das fehlt ihr in den traurigen Momenten [...]. Was wir überlegt haben und wo wir daran sind, das ist: Einerseits hat sie hundegestützte Therapie, wo sie bei den Hunden ein Stück weit eine gewisse Nähe erleben kann, was sie auch total gerne macht. [...] Wir merken, sie kann da ein Stück weit die Nähe zu den Tieren, auch zu den Pferden, leben. [...] Ja, und ich denke, dass man sie in gewissen

⁷¹⁴ Maio, Mittelpunkt, 270.

⁷¹⁵ Dialog Ethik, Kindeswohl im Spital, 19–20.

⁷¹⁶ Vgl. Dialog Ethik, Kindeswohl im Spital, 22: manchmal erhalten die Kinder Besuche von Spitalclowns, die Kindern und ihren Eltern leichte und unbeschwerte Momente bescheren.

⁷¹⁷ Geboren zwischen 1995 und 2000.

*Situationen [...] in den Arm nimmt, das ist auch wichtig. Ich denke, es kommt einfach immer auf den Moment an, aber ich glaube, dass sie das auch wirklich braucht.*⁷¹⁸

Eine weitere Fachperson erzählt am Beispiel eines Säuglings, dass ein sorgfältiges und individuelles Abwägen medizinischer oder pflegetechnischer Interventionen immer unter Einbeziehung des Gesamteindrucks, des Verhaltens des Säuglings oder Kindes, seinen Äusserungen als auch seinen früheren, aktuellen und zukünftigen Lebens- und Betreuungskontext erfolgen muss. So sind eben auch schon Säuglinge in der Lage, nonverbale Äusserungen von sich zu geben.

*„Ich muss das Einverständnis des Patienten in [irgend]einer Form haben. Auch ein Baby kann meine Hand ständig irgendwie wegschieben, oder? Und beim achten Mal muss ich es nicht mehr machen. Also das ist so stark wie ein verbales NEIN. Dann muss ich nicht noch das neunte Mal kommen, sondern einen anderen Zugang finden.“*⁷¹⁹

Es ist eine empathische und von loving attention geprägte Haltung, die in diesem Kontext gefragt ist. Das Suchen und Begründen von allgemeinen festen Regeln und Schemata führt eher dazu, dass die individuellen Bedürfnisse der Säuglinge, Kinder und Jugendlichen als auch deren Bezugspersonen und Familien aus dem Blick geraten. So schreibt bereits Wittgenstein „denk nicht, sondern schau“⁷²⁰. Mit den Worten MacIntyres hiesse dies: Die „narrative Einheit des Lebens“ darf nicht aus dem Blick verloren werden.

3.1.3. Schutz durch die Aufrechterhaltung der kindlichen Beziehungen zu den Eltern im Spital

Vertraute Beziehungen sind soweit als möglich aufrechtzuerhalten, weshalb eine möglichst flexible Besuchsregelung erforderlich ist. Bereits vor über 40 Jahren wurde ein signifikanter Zusammenhang zwischen der Häufigkeit von Besuchen und der Verminderung oder gar Vermeidung von Verhaltensstörungen festgestellt.⁷²¹ Im Einzelfall müssen jedoch, im Sinne der Schutznorm, Beschränkungen vorgenommen werden, nämlich dann, wenn ein Besuch dem Kindeswohl schaden könnte. Dabei sollten gemäss der WMA-Deklaration⁷²² die Eltern und die Ärztin oder der Arzt gemeinsam eine Entscheidung treffen. Aus Sicht der Beteiligungsnorm ist

⁷¹⁸ *Dialog Ethik*, Kindeswohl im Spital, 20.

⁷¹⁹ *Dialog Ethik*, Kindeswohl im Spital, 26.

⁷²⁰ Vgl. *Ammann*, Emotionen, 162; vgl. auch *Ammann*, Emotionen, 150–170; vgl. auch Kapitel B II 7.

⁷²¹ Vgl. *Caviezel-Hidber*, Lieber schnell und schmerzhaft?, 21; vgl. auch *Mehl*, Kindeswohl, 59.

⁷²² World Medical Association.

auch das Kind selbst zu fragen. Die wichtigste Rolle hinsichtlich der Aufrechterhaltung der Grundbeziehung ist diejenige zu seinen Eltern. Viele Schweizer Kliniken bieten daher, gemäss Artikel 3 der EACH-Charta, die Mitübernachtung eines Elternteils (ohne Verpflegung) gratis an. Bei längeren Klinikaufenthalten werden auch die täglichen Transportkosten übernommen.⁷²³ Im Einzelfall sollte immer abgeklärt werden, wer welche Kosten übernimmt. Die Wahl einer kinderfreundlichen Krankenkasse im vornherein ist daher sinnvoll.⁷²⁴

Da ein Spitalaufenthalt für die kranken Kinder als auch ihre Eltern in der Regel einen Ausnahmezustand darstellt, kann es manchmal zwischen beiden Parteien auch zu Spannungen und Konflikten kommen, die dann professionell begleitet werden müssen. Eine Fachperson erzählt:

„Was für sie [Kinder] sehr schwierig ist – und das hängt am Ende davon ab, wie viel sie davon auch selber schon verstehen –, ist akzeptieren zu können, dass diese Dinge jetzt so passieren, wie sie passieren. [...]. Häufig kriegen sie ja einen Schock, weil man ihnen das jetzt zufügt. Und das erschüttert sozusagen das Urvertrauen in die eigene Familie: <das haben meine Eltern mir angetan. Sie haben mich hierhergebracht, und dann [...] operiert man mich, und ich wache dann auf und habe überall Schmerzen>. Die Kinder verstehen die Welt nicht mehr und sind innerlich irgendwie auch vorwurfsvoll gegenüber ihren Eltern. [...]. Das gibt es schon. Also nicht so, dass sie das jetzt klar äussern, sondern die Kinder werden verschlossen, die kehren so in sich und verweigern sich an vielen Stellen. Was sollen sie auch machen? Ich meine, gerade wenn sie so klein sind: Sie essen dann einfach nicht mehr. Sie zeigen eine Trotzreaktion auf das, was mit ihnen passiert ist. Sie zeigen, dass sie mit dem irgendwo nicht einverstanden sind. Und das braucht wirklich dann wieder Zeit, bis dieses Trauma, [...] ja das Urvertrauen, würde ich sagen, bis das wieder zurückgekehrt ist.“⁷²⁵

Hier ist es die Aufgabe der Fachpersonen (Pfleger, Seelsorger, Psychologen) die Eltern in solchen schwierigen Situationen darin zu unterstützen und zu ermutigen, selbst zu versuchen, einen Zugang zu ihrem schwerkranken Kind zu finden und gemeinsam mit diesem die Schuldgefühle, die möglicherweise auf beiden Seiten vorhanden sind, anzuschauen und zu verarbeiten versuchen. Manchmal allerdings werden die Eltern als sehr dominant, überbehütend oder streitend erlebt. In solchen Fällen ist es die Hauptaufgabe des Fachpersonals zu versuchen, die Eltern dazu zu bewegen, ihre Konflikte nicht in Anwesenheit des Kindes auszutragen.⁷²⁶

⁷²³ Vgl. *Kind und Spital*, ein Kind ist krank – was braucht die Familie?, 3.

⁷²⁴ vgl. *Mehl*, Kindeswohl, 59-60; Vgl. hierzu auch Kapitel C 2 zu Alasdair MacIntyre. Hier wird die Beziehung zwischen medizinischer Praxis und medizinischen Institutionen (Spital, Krankenkasse) und die Wichtigkeit der Tugenden deutlich.

⁷²⁵ *Dialog Ethik*, Kindeswohl im Spital, 21.

⁷²⁶ Vgl. *Dialog Ethik*, Kindeswohl im Spital, 21.

Oftmals wird in den Interviews der Kindeswohlstudie von Dialog Ethik auch beschrieben, dass der Spitalaufenthalt ihres Kindes für die Eltern eine Zäsur darstellen kann. So haben Eltern nicht selten Angst vor dem, was ihrem Kind alles passieren kann. Die Mutter einer an chronischem Rheuma erkrankten Tochter berichtet:

„Man hat [am Anfang] so viele Fragen und informiert sich dann eben auch im Internet. Und das ist eigentlich nie so wirklich toll, weil man einfach immer nur das Schlimmste vom Schlimmen liest. Aber es ist so, man informiert sich, wenn man eine Diagnose erhält. Man informiert sich und man ist am Anfang etwas hilflos und hat halt Angst: Was passiert? Was kommt auf uns zu?“⁷²⁷

Diese Ängste führen oftmals aggressives Verhalten dem medizinischen Personal gegenüber mit sich. Zudem überträgt sich die Angst der Eltern oft auf das Kind, weshalb es sehr wichtig ist, diese Ängste ernst zu nehmen und darauf zu reagieren. So sprechen sich Eltern selbst dafür aus, dass Fachpersonen sensibilisiert dafür werden, dass Eltern überreagieren können. Sie wünschen sich dann ruhiges und besonnenes Agieren, Verständnis und empathisches Verhalten seitens des Fachpersonals. Es sollte in dieser Situation nicht jedes Wort der Erzieher auf die Waagschale gelegt werden, sondern vielmehr versucht werden, durch behutsames Nachfragen den Grund der Angst zu erfahren und diese durch geduldiges Erklären abzubauen versuchen. Reichen diese Informationen und Erläuterungen nicht aus, hat es sich bewährt, den Körper des Kindes zu berühren, medizinische Instrumente zu befühlen oder wenn möglich eine bestimmte medizinische Massnahme am eigenen Körper spüren zu dürfen.⁷²⁸ Ziel ist es, die Eltern so zu stärken und zu stützen, dass sie es schaffen, vor ihrem Kind Zuversicht und Optimismus auszustrahlen und nicht Angst. Gleichzeitig muss das Kind spüren, dass die Eltern dessen Situation ernst nehmen und die Krankheit sowie die im Moment schwierige und vielleicht sehr schmerzliche Situation nicht einfach weg reden und herunterspielen. So erzählt eine Fachperson:

„Man spürt mehr Zuversicht bei Kindern, deren Eltern sagen: <So komm, jetzt packen wir es an, und wir kämpfen und sind ganz positiv und stützend.> Dann erlebt man das Kind auch positiver und mit weniger Angst, als wenn man jetzt Eltern hat, die sehr ängstlich und verunsichert sind.“⁷²⁹

⁷²⁷ Dialog Ethik, Kindeswohl im Spital, 36.

⁷²⁸ Vgl. Dialog Ethik, Kindeswohl im Spital, 36.

⁷²⁹ Dialog Ethik, Kindeswohl im Spital, 37.

Hier ist reife Empathie im Sinne von Michael Slote oder John Deigh gefragt. Indem die Eltern (und das Personal) Verständnis für die Situation und die Bedürfnisse des Kindes zeigen, empathisch, fürsorglich und mitfühlend sind, aber dennoch tun, was aus medizinischen Gesichtspunkten getan werden muss, bringen sie dem Kind Respekt entgegen und achten somit seine Würde. So schreibt Gerald Hüther, Professor für Neurobiologie und Hirnforschung, in seinem Vorwort zu Kaspers 2017 erschienen Buch *Kindeswohl – eine gemeinsame Aufgabe. Ein Leitfaden für Studierende und Fachkräfte der Sozialen Arbeit*:

„Wer versucht, ein Kind aus dessen eigener Perspektive zu betrachten und zu verstehen, macht es zum Subjekt, sieht es also als das, was es ist: ein lebendiges Wesen mit eigenen Absichten und Vorstellungen, mit eigenen Erfahrungen und einem eigenen Willen. Wem eine solche Betrachtungsweise nicht gelingt, wird das Kind zwangsläufig nur <von aussen>, also wie ein Objekt betrachten.“⁷³⁰

Hier wird klar die Verwobenheit von emotionalen und kognitiven Fähigkeiten, die nicht voneinander zu trennen sind, als auch die gegenseitige Verwobenheit und Abhängigkeit verschiedener Personen ersichtlich.⁷³¹

In manchen Fällen müssen auch noch minderjährige Geschwisterkinder betreut werden. So darf nicht vergessen werden, dass auch diese in schwierigen familiären Situationen, wie es ein längerer Krankenhausaufenthalt des chronisch kranken Geschwisterkindes mit sich führen kann, besonderer Aufmerksamkeit bedürfen. Auch wenn das kranke Kind wieder zuhause ist, bedarf es der besonderen fürsorglichen aber auch medizinischen Betreuung durch die Eltern (Spritzen geben, Sonden bedienen). Für Eltern, die aufgrund einer solch schwierigen familiären Situation Beratung und Hilfe wünschen, stellen die Sozialämter der jeweiligen Spitäler eine erste Anlaufstelle dar. Eine Fachperson berichtet:

„Es leiden alle [In einer Krankheitssituation]. Vor allem die Eltern natürlich, das betroffene Kind selber und was man auch nicht unterschätzen darf, sind die Geschwister. Sie stehen nur noch so am Rande dabei und haben eigentlich keine Chance mehr... Sie sind plötzlich nicht mehr wichtig. Das ist eine harte Erkenntnis in dieser Phase. Da muss man der Familie wieder eine Stütze bieten. Leider gibt es in der Schweiz keine Strukturen, die so eine familienorientierte Rehabilitation ermöglichen. [...] Da versuchen wir jetzt, die Kinder auch zum Teil gezielt nach Süddeutschland [zu überweisen]. [Es gibt dort Kliniken], die sich explizit auf die Rehabilitation

⁷³⁰ Hüther, Vorwort des Buches von Kasper, *Kindeswohl – eine gemeinsame Aufgabe*, 9.

⁷³¹ Vgl. Kapitel B II 7.5, Liebe, Respekt und Moral bei Christopher Cordner; Kapitel B III 2.2, Perspektivwechsel – Vom Kind als Mittel zum Kind im Mittelpunkt und Kapitel B IV 1.2, Empathie als konstitutives Element der Kindeswürde bei Michael Slote.

von Familien spezialisiert haben. [...] Die Familie ist dann vier Wochen dort und wird quasi als Familie wiederaufgebaut. ⁷³²

In besonderen Fällen kann es durchaus sinnvoll sein, die Mitaufnahme der Eltern zu verhindern. So z. B. wenn der Verdacht besteht, dass „der Heilungsprozess eines Kindes durch die ständige Anwesenheit einer überängstlichen oder psychisch nicht ausgeglichenen Begleitperson verzögert oder beeinträchtigt“⁷³³ würde. Die Ansprüche der Eltern an sich selbst, das medizinische Personal als auch an die minderjährigen Patientinnen und Patienten sind oft überhöht. Nicht selten wird, entgegen der ärztlichen Prognosen, die völlige Wiederherstellung der Gesundheit ihres Kindes erwartet. Der Elternverband AKIK überschrieb eine Bitte an betroffene Eltern: „Einfühlungsvermögen – besser als Beharrungsvermögen“.⁷³⁴ So sollen sich Eltern der Ausnahmesituation, in der sie und ihr Kind stehen, bewusst sein und auch Verständnis für die professionelle Perspektive des Klinikpersonals aufbringen. Auch hier ist Empathie als imaginative, kognitive Perspektivübernahme gefragt, wie in den Kapiteln B II 5ff und bei Michael Slote (Kap. B IV 1.2) ausführlich beschrieben. Erst wenn die Eltern fähig dazu sind, ihrem Kind gegenüber empathisch zu sein, ohne auf wichtige therapeutische Massnahmen am Kind zu verzichten, zeigen sie Respekt vor seiner Beteiligungsautonomie und tragen der Achtung seiner Würde Rechnung. Allerdings muss auch gesehen werden, dass die Eltern oft kompetenter beurteilen können als Aussenstehende, was ihr Kind stört oder ängstigt, da sie in der Regel seine ersten Ansprechpartner sind. Zudem sind es oft die Eltern, die den Überblick über die Behandlung behalten. Sie weisen nicht selten das Fachpersonal auf Vergessenes hin, kennen die Verlaufswerte ihres Kindes und sind in der Lage, zu überblicken, ob Medikamente richtig eingestellt sind oder ob eventuell nachjustiert werden muss. So berichtet die Mutter eines Sohnes⁷³⁵, der an einer muskulären Erbkrankheit leidet:

„[Der Arzt fragt mich] <Was denken Sie: Jetzt reagiert Nils so und so, was sagt Ihre Erfahrung? Haben Sie das Gefühl, es könnte in diese Richtung gehen oder in diese?> Viele sagten auch zu mir: <Sie sind die Expertin. Sie kennen Ihren Sohn am besten. Sagen Sie mir, was Sie denken.

⁷³² *Dialog Ethik*, Kindeswohl im Spital, 30.

⁷³³ *Pant/Prütting*, Krankenhausgesetz Nordrhein-Westfalen, 55f; vgl. auch die Ausführungen zu Michael Slote in Kapitel B IV 1.2.

⁷³⁴ *AKIK*, Integrationspapier, 58. Die AKIK ist ein deutscher gemeinnütziger Verein mit Sitz in Frankfurt am Main. Er will den Eltern-Kind-Kontakt von Geburt an sichern, zum Wohlergehen von Kindern im Krankenhaus beitragen, Voraussetzungen schaffen, um seelischen Schaden von Kindern im Krankenhaus abzuwenden und die Rechte von Kindern im Krankenhaus einfordern, so wie sie in der EACH-Charta beschrieben sind. Der Verein wurde 1968 gegründet. Die Mitglieder arbeiten ausschliesslich ehrenamtlich; vgl. auch *Mehl*, Kindeswohl, 60.

⁷³⁵ Geboren zwischen 2000 und 2010.

*[...] Ich war froh, wenn sie mich gefragt haben, wenn sie mich auch als Parameter einbezogen haben, um sich ein Bild zu machen.*⁷³⁶

Dennoch müssen Eltern darauf achten, den Aufbau von Beziehungen ihres Kindes zu den Ärzten und Pflegern nicht zu unterbinden, was letztere zum Teil, manchmal vielleicht nicht ganz unberechtigt, befürchten.⁷³⁷ Letztendlich sollte auch der Wille des Kindes bezüglich der Mitaufnahme der Eltern berücksichtigt werden. So wollen einer Befragung zufolge ca. 80%–90% der 8 bis 11-jährigen Kinder ihre Eltern bei einer schmerzhaften Behandlung oder vor einer Operation bei sich haben. Ca. 50% wollen jedoch am Abend beim Einschlafen oder bei einer schmerzfreien Operation alleine sein.⁷³⁸ Hier wird der Zusammenhang zwischen Schutz- und Beteiligungsnorm deutlich. Die Eltern können nicht beanspruchen, ihr Kind so umfassend zu vertreten, dass ein direkter Kontakt zwischen Klinikpersonal und Kind überflüssig zu sein scheint. Die relationale Autonomie des Kindes und sein Wunsch, alleine bleiben zu wollen sollte, auch wenn dies schwer für manche Eltern zu akzeptieren ist, von diesen respektiert werden. Wichtig dabei ist, dass die Eltern ihrem Kind liebevoll und empathisch begegnen und es emotional nicht alleine lassen, indem sie Verständnis für seine schwere Situation zeigen. Da diese schwere Phase auch für Eltern in der Regel eine Ausnahmesituation darstellt, sollten diese gegebenenfalls professionelle Unterstützung durch ausgebildetes Fachpersonal in Anspruch nehmen können. So ist es auch für sie in solchen Situationen, in denen sie ebenfalls an ihre Grenzen stoßen, wichtig, objektiv und von Fairness und Liebe geleitet wahrgenommen zu werden. Wenn die Eltern auf Empathie und Verständnis stoßen, sind auch sie eher in der Lage, ihren kranken Kindern reife Empathie und Respekt vor ihrer relationalen Autonomie entgegenzubringen.

Es macht einen deutlichen Unterschied, ob Eltern nur geduldet sind oder ob ihre Anwesenheit wirklich erwünscht ist, weil ihre positive Auswirkung auf die Gesundheit des Kindes anerkannt wird. So befürchtet das Klinikpersonal bei der Umsetzung der Mitaufnahmeregelung mitunter, dass die Eltern den Stationsalltag stören könnten und die Kinder somit schlechter beaufsichtigt würden. Das Leitbild der Integration setzt Bemühungen und eine positive Grundeinstellung, sowohl von Seiten der Eltern als auch des Klinikpersonals, voraus. So können Eltern den

⁷³⁶ *Dialog Ethik*, Kindeswohl im Spital, 34.

⁷³⁷ Vgl. *AKIK*, Integrationspapier, 58f; angeführt in *Mehl*, Kindeswohl, 60.

⁷³⁸ Vgl. *AKIK*, Integrationspapier, 43ff; angeführt in *Mehl*, Kindeswohl, 60.

Ärzten und Pflegeern gegenüber durchaus auch als Experten für die Gewohnheiten und Eigenarten ihrer Kinder zur Seite stehen, andererseits müssen sie aber auch die Krankenhausregeln beachten und sich informieren. Das Klinikpersonal sollte bereit sein, die Eltern verständnisvoll und empathisch zu informieren und Fragen zu beantworten sowie ausreichende und geeignete Räumlichkeiten und geeignete Infrastruktur zur Verfügung stellen.⁷³⁹ Gemäss Artikel 3 der EACH-Charta ist auch vorgesehen, dass Eltern an der Pflege ihres kranken Kindes teilnehmen können. Oftmals ist eine umfassende Betreuung am Bett – gerade bei jüngeren Kindern – auch gar nicht möglich, so dass die Mithilfe der Eltern durchaus erwünscht ist, sei dies im Bereich der Körperpflege oder durch ihre Anwesenheit während der Nacht.⁷⁴⁰ Die Eltern sollten daher in die Grundpflege und den Stationsalltag eingeführt werden. Eine Fachkraft gibt zu Protokoll:

„Wir schätzen es sehr, wenn Eltern mithelfen. [...] Wir sind angewiesen darauf. [...] Wenn man jetzt nirgends Eltern dabei hätte, dann würde es gar nicht gehen. Dann müsste man wirklich mehr Leute haben, die für das Wohl des Kindes da sind. Wie eben Essen eingeben, Körperpflege oder einfach eben das, was jetzt die Mütter übernehmen.“⁷⁴¹

Trotz dieses positiven Anklangs ist es wichtig, darauf zu achten, dass die Eltern nicht über ihre Massen hinaus beansprucht werden. So ist die ethische Grenze da zu ziehen, wo die Übertragung bestimmter Aufgaben vom Personal auf die Eltern zu einer qualitativ schlechteren Versorgung der Kinder führt oder Eltern sich durch die ihnen übertragene Verantwortung überfordert fühlen.⁷⁴² Eine Mutter, deren Tochter wegen verschiedener Organleiden ins Krankenhaus musste, berichtet dazu folgendes:

*„Ich finde, es wird heute seitens des Spitals erwartet, dass immer jemand [von den Eltern] hier ist oder sogar hier schläft. [...]. Wenn ich komme, dann fragen sie sofort, wer von uns heute hier schlafe. Sie gehen schon davon aus, dass man hier ist. Aber mit einem Kind, das monate-
wochenlang hier ist, ist es einfach organisatorisch praktisch nicht möglich. Weil wir ja arbeiten. Und wenn man dann noch so weit weg wohnt, oder? Und das finde ich dann manchmal fast ein wenig, ja ... Ich denke manchmal ... Da sollten sie auch schauen, dass entweder Freiwillige kommen, oder dass sie das irgendwie anders lösen. Die Personalknappheit spürt man einfach.“⁷⁴³*

⁷³⁹ Vgl. Mehl, Kindeswohl, 61.

⁷⁴⁰ Vgl. Dialog Ethik, Kindeswohl im Spital, 35.

⁷⁴¹ Dialog Ethik, Kindeswohl im Spital, 35.

⁷⁴² vgl. Dialog Ethik, Kindeswohl im Spital, 35.

⁷⁴³ Dialog Ethik, Kindeswohl im Spital, 35.

3.1.4. Schutz durch die Aufrechterhaltung der kindlichen Beziehungen durch Kontakt mit seinem erweiterten sozialen Umfeld zuhause

Für die meisten Kinder ist auch die Kontaktpflege mit ihrem Freundeskreis zuhause sehr wichtig. So schildert eine Fachperson, wie ein längerer Klinikaufenthalt zu einer sozialen Zäsur führen kann:

„Ich meine, ich habe da schon Kinder gehabt, nach Rhizotomie zum Beispiel. Die sind ewig da [...]. Sechs bis neun Monate. Und das finde ich einen Riesenlebensabschnitt bei einem Kind oder einem Jugendlichen. Das ist so viel Zeit. Sie verlieren den sozialen Anschluss, sie müssen meistens in eine neue Klasse, sie müssen... Ja, sie sind dann hier oben, sie sehen unter der Woche ihre Freunde sicher nicht. Vor allem noch, wenn sie von weiter weg kommen. Sie sehen ihre Familie nicht, sie sehen ihre Geschwister nicht. Das finde ich schon sehr schwierig. Das finde ich eine sehr lange Zeit. [...] Auch wenn es hier lässig ist, es gibt ja Gleichaltrige und meistens ist es super lässig auf den Stationen. Aber, was sie hier verpassen, ist ihr Leben daheim. Das ist nicht dasselbe.“⁷⁴⁴

Besuche von Schulfreundinnen oder -freunden oder gar ganzen Schulklassen sind jedoch eher selten. Der Vater eines an neurologischen Leiden erkrankten Jungen⁷⁴⁵ erzählt:

„Die Pflege und die Ärzte haben organisiert, dass Mirkos Lehrer mit der ganzen Klasse kommen konnte. Sie haben den Kindern seiner Klasse Informationen dazu gegeben was er hat, was passiert ist, wieso es passiert ist, auf was er aufpassen muss beim Turnen. [...] Damit die Kinder informiert sind.“⁷⁴⁶

Oft aber sind die Kolleginnen und Kollegen unter der Woche so sehr im Alltag eingebunden, dass sie gar keine Zeit haben, ein krankes Kind im Spital zu besuchen. Manchmal sind seitens des hospitalisierten Kindes auch gar keine Besuche von Kollegen erwünscht. Der Kontakt mit dem sozialen Umfeld zuhause erfolgt heute oftmals auf digitalem Weg. Digitale Infrastruktur wie Wlan oder Internetanschlüsse in den Spitalräumen sind daher von grosser Wichtigkeit. So schrieb z. B. ein Junge während seines langen Klinikaufenthaltes einen Blog mit Erlebnissen, die er im Spital hatte. Freundinnen und Freunde können so von zuhause aus problemlos Anteil nehmen. Das hospitalisierte Kind erfährt dadurch Unterstützung und Anteilnahme. Einige Kinder erzählten aber auch, dass ihr Leiden und ihre psychische Verfassung von ihrem sozialen Umfeld zuhause nicht richtig ernst genommen wird. Oft liegt dies daran, dass Kolleginnen und

⁷⁴⁴ *Dialog Ethik*, Kindeswohl im Spital, 22.

⁷⁴⁵ Geboren zwischen 1995 und 2000.

⁷⁴⁶ *Dialog Ethik*, Kindeswohl im Spital, 22.

Kollegen keine richtige Vorstellung von der Krankheit haben.⁷⁴⁷ Aufklärung in Form von Besuchstagen oder Tagen der offenen Türe können hier sinnvoll sein.

3.1.5. Schutz durch personelle Spezialisierung

Aus der inhärenten Würde aller Menschen ergibt sich notwendigerweise der Gleichheitsgrundsatz. Dieser gilt auch für Kinder. Aus der ethischen Forderung, Gleiches auch gleich zu behandeln, lässt sich gemäss dem aristotelischen Grundsatz formaler Gerechtigkeit die Ungleichbehandlung des Ungleichen ableiten. Da Gleichheit, wie bereits in Kapitel B IV 1.2 beschrieben, ein Relationsbegriff ist und es eine absolute Gleichheit prinzipiell nicht gibt, ist bei einer Berufung auf den Gleichheitsgrundsatz immer zu bestimmen, „in Bezug worauf Personen gleich und folglich gleich zu behandeln sind.“⁷⁴⁸ Rechtlich gesehen lässt sich daraus ableiten: „Der Gleichheitsgrundsatz enthält [...] kein Verbot von Differenzierungen oder Ungleichbehandlungen, sondern zwingt den Gesetzgeber lediglich zu einer Rechtfertigung der Ungleichbehandlung.“⁷⁴⁹ Dieser Gleichheitsgrundsatz impliziert keine identische Behandlung von Erwachsenen und Kindern im Spital. Vielmehr ist eine Gleichbehandlung von Kindern nur dann gegeben, wenn die medizinischen Einrichtungen kindgerecht konzipiert sind. Nur indem man die ureigenen spezifischen Bedürfnisse der Kinder respektiert und ihnen somit letztendlich in gleicher Weise gerecht wird wie den Erwachsenen, gesteht man ihnen auch gleiche Würde zu wie den Erwachsenen. Dies erfordert im medizinischen Kontext vor allem besondere Kompetenz und Ausbildung des Personals, um gemäss der WMA-Deklaration⁷⁵⁰ „in geeigneter Weise den medizinischen, physischen, emotionalen und psychologischen Bedürfnissen der Kinder und ihrer Familien gerecht zu werden“. So benötigen Kinder nicht nur stabilere soziale Bindungen als Erwachsene und die Möglichkeit, auch mit Gleichaltrigen in Beziehung treten zu können⁷⁵¹, genauso wichtig ist vielmehr kindspezifische Fachkompetenz. Gemäss EACH-Charta Artikel 5 sollen „Kinder vor unnötigen Untersuchungen und Behandlungen geschützt werden.“ So ist in jedem Einzelfall zu überlegen, ob eine bestimmte Routineuntersuchung

⁷⁴⁷ Vgl. *Dialog Ethik*, Kindeswohl im Spital, 22.

⁷⁴⁸ *Surall*, Ethik des Kindes, 98.

⁷⁴⁹ *Heun*, Gleichheit, 176.

⁷⁵⁰ Vgl. dazu auch den entsprechenden Artikel 8 der EACH-Charta.

⁷⁵¹ Vgl. dazu Artikel 6 der EACH-Charta, wonach Kinder gemeinsam mit anderen Kindern betreut werden sollen, die ähnliche Bedürfnisse haben wie sie. So kann der Abbruch zu vertrauten Beziehungen zu Gleichaltrigen durch eine flexible Besuchsregelung lediglich abgemildert werden. Das Spital sollte kompensatorische Möglichkeiten anbieten, die die kranken Kinder im Rahmen ihrer Möglichkeiten nützen können, damit der Aufbau von kindlichen Ersatzbeziehungen erleichtert wird. Vgl. auch *Mehl*, Kindeswohl, 62.

sofort gemacht werden muss, oder ob man eventuell warten kann, bis das Kind ausgeschlafen hat oder sich besser fühlt. Blutentnahmen z. B. müssen nicht immer zwingendermassen zu festgesetzten Zeiten genommen werden. Es kann durchaus überlegenswert sein, das Blut vielleicht im Operationssaal abzunehmen, wenn das Kind sowieso schläft. Ebenfalls sind Überlegungen dahingehend geboten, inwiefern unnötige Belastungen z. B. durch ionisierende Röntgenstrahlen oder eine Magnetresonanztomographie vermeidbar sind. Dabei versteht es sich von selbst, dass nicht immer auf derartige Untersuchungen verzichtet werden oder auf alternative Systeme wie z. B. spezieller Ultraschall zurückgegriffen werden kann. Daher muss immer abgewogen werden, welche Art von Untersuchung am sinnvollsten ist.

Lassen sich unangenehme medizinische Interventionen nicht vermeiden, gibt es einiges zu beachten. Den Kindern muss so weit als möglich die Angst genommen und Schmerzen so gut als möglich unterbunden werden. So konnte die kanadische Schmerzforscherin Anna Taddio in einer Studie zeigen, dass eine schlechte, ungenügende Schmerzbehandlung in den ersten Lebensstagen eines Kindes mit zunehmendem Alter verstärktes Schmerzempfinden bei Routineuntersuchungen und -eingriffen wie Impfungen mit sich ziehen. Die Gefahr einer nachhaltigen Traumatisierung, der Vertrauensverlust ins medizinische Personal und das daraus resultierende Vermeidungsverhalten im Umgang mit der eigenen Gesundheit führte unter anderem dazu, dass der adäquate Schutz vor Angst und Schmerzen beim Kind ein wesentlicher Punkt der EACH-Charta für Kinder im Spital ist.⁷⁵² So kann man auch ohne Medikamente einiges gegen Angst und Schmerz tun. Die Emla-Salbe macht z. B. die Haut unempfindlich, eine Lachgas-Sedation hilft beim Nähen von Wunden, während eine Zuckerlösung kurz vor der Impfung verabreicht, Säuglingen den Impfschmerz nimmt.⁷⁵³

Die Interviews von Dialog Ethik ergaben zudem, dass Hektik in der Pädiatrie weitestgehend vermieden werden sollte. Das Fachpersonal sollte sich möglichst viel Zeit für das hospitalisierte Kind nehmen können. Allerdings stellt dies im Klinikalltag oft eine grosse Herausforderung dar. So steht die individuelle fachliche Bereitschaft zur umfassenden Sorge nicht selten im Gegensatz zu den strukturellen und ökonomischen Forderungen und Gegebenheiten wie Spardruck, Personalmangel, hohe Arbeitsbelastung und begrenzte Zeitressourcen des

⁷⁵² Vgl. *Kind und Spital*, Gegen den Schmerz und die Angst, 2–3.

⁷⁵³ Vgl. *Kind und Spital*, Gegen den Schmerz und die Angst, 3.

Personals.⁷⁵⁴ Dieser Tatbestand kann Familien nicht nur das Gefühl geben, einfach abgefertigt zu werden, sondern er kann auch die Nachhaltigkeit und die Kontinuität von Behandlungs- und Betreuungsprozessen gefährden. Vor dem Hintergrund dieser ressourcenbedingten Herausforderungen tragen verschiedene nichtmedizinische Fachpersonen wie z. B. PsychologInnen, SeelsorgerInnen, freiwillige Helferinnen und Helfer, Zivildienstleistende aber auch Spitalclowns dazu bei, dass die hospitalisierten Kinder eine möglichst umfassende, kindgerechte und der jeweiligen Situation angepasste Betreuung erfahren.⁷⁵⁵ Ein Spitalseelsorger berichtet:

„Er [ein hospitalisierter Junge] wollte wissen, was denn ein Pfarrer oder eine Pfarrerin mache. Ich versuchte, ihm das ein bisschen zu beschreiben und sagte: <Weisst Du, wenn man hierherkommt, ist ja alles anders und alles ganz neu. Ich bin der, der vom Beruf her Zeit und ein offenes Ohr für Dich hat. Ich versuche Dir dabei zu helfen, Dein Gleichgewicht zu halten, jetzt wo Du da bist und wo Du vielleicht nicht weisst, was alles so passiert.> [...] Manchmal sind es solche Sachen: Begleitungen, bei denen ich mit jemanden mitgehe und vielleicht eine Lösung für irgendeine nötige Intervention anbieten kann, an die niemand anderes gedacht hat, weil er keine Zeit hatte oder einen ganz anderen Zugang oder eine ganz andere Perspektive hat und auch einen anderen Auftrag. Ich habe keinen anderen Auftrag ausser Zeit zu haben und zusammen mit Kindern und Eltern Ideen zu entwickeln, wie man die Situation möglichst gut bewältigen kann.“⁷⁵⁶

Ferner hat sich gezeigt, dass sowohl für hospitalisierte Kinder als auch für deren Eltern Kontinuität im Behandlungsprozess und bei den Übergängen von einer Behandlungsphase zu einer anderen wichtig sind. So kommt sowohl das Kinderspital Zürich als auch das Rehabilitationszentrum Affoltern a. A. diesem Bedürfnis durch das sogenannte „fachliche Bezugspersonensystem“ nach, das eine enge, gezielte und kontinuierliche Begleitung von Kind und Erwachsenen ab dem Zeitpunkt des Klinikeintritts bis zum Moment des Austritts sicherstellen soll. Wichtig dabei ist, dass Eltern und Kinder wissen, wer für ihre Anliegen zuständig ist, dabei sollte dies nach Möglichkeit immer die gleiche Person sein. Die Eltern sollten sich regelmässig mit den Fachpersonen austauschen und dem Kind gegenüber eine gemeinsame Haltung vertreten. Darüber hinaus stehen jedem Kind feste interne und externe fachliche Ansprech-, Vertrauens- oder Bezugspersonen zur Seite.⁷⁵⁷ Ein an Hüftleiden erkranktes Kind erzählt:

⁷⁵⁴ Vgl. Kapitel C 2; Hier ist wieder ganz klar die kausale Verknüpfung zwischen medizinischer Institutionen und medizinischer Praxis und die damit verbundene Wichtigkeit der (neutestamentlichen) Tugenden ersichtlich, wie sie McIntyre beschreibt.

⁷⁵⁵ Vgl. *Dialog Ethik*, Kindeswohl im Spital, 14.

⁷⁵⁶ *Dialog Ethik*, Kindeswohl im Spital, 15.

⁷⁵⁷ Vgl. *Dialog Ethik*, Kindeswohl im Spital, 16–17.

„Ich hatte [im Rehabilitationszentrum] immer die gleichen Pflegenden. Ich wüsste auch jetzt noch von allen die Namen. Es ist eben so, wenn du solange dort bist. Unsere WG hatte ungefähr acht Pflegende, und du kennst sie, du lernst sie kennen. [...] Und ja, das hinterlässt [...] Eindrücke, das vergisst du nicht so schnell.“⁷⁵⁸

Und eine Fachperson berichtet:

„ich glaube, eine gewisse Konstanz ist auch für Meret gut. [...]. Das kann man mit Bezugspflege recht gut gewährleisten. Man versucht so, den Überblick zu haben, um zu wissen, was ansteht. Oder auch um abzuschätzen, was Meret zu viel oder zu wenig ist, ob wir das Programm aufstocken müssen. Ich habe die Möglichkeit, im Betreuungsteam zu intervenieren, wenn ich glaube, dass es [für Meret] zu viel ist. [...] Ich schätze es sehr, dass wir diese Freiheit haben.“⁷⁵⁹

3.1.6. Schutz durch institutionelle Spezialisierung

In Artikel 7 formuliert die EACH-Charta das Recht von Kindern „auf eine Umgebung, die ihrem Alter und ihrem Zustand entspricht, und die ihnen umfangreiche Möglichkeiten zum Spielen, zur Erholung und Schulbildung gibt. Die Umgebung soll den Bedürfnissen der Kinder entsprechend geplant und eingerichtet sein und über das entsprechende Personal verfügen.“ Dazu gehört in erster Linie die Mitberücksichtigung von Unterbringungsmöglichkeiten für Eltern bei Neu- und Umbauten. Wichtig sind aber auch dem Alter entsprechende Möglichkeiten zur Spiel- und Freizeitplanung durch Spielräume, Schulräume und die Möglichkeit von Aktivitäten im Freien. Auch wenn im Kinderspital Zürich – im Gegensatz zum Rehabilitationszentrum – nur sehr begrenzte Möglichkeiten vorhanden sind, Aktivitäten auch im Freien anzubieten, tun Fachkräfte als auch Eltern ihr Möglichstes, um den Kindern, entsprechend ihren gesundheitlichen Möglichkeiten, gewisse Aussenaufenthalte zu ermöglichen. So wird von der Mutter eines an einer seltenen Erbkrankheit betroffenen Sohnes⁷⁶⁰ berichtet:

„Es war schön im Schnee [...]. Wir sind im Schnee herumgestapft und haben Schnee-Engel gemacht. Ich hatte das Gefühl, dass er völlig glücklich war. Auch Schneemänner haben wir noch gemacht. Es war dunkel, weil es schon so spät war, aber es war ein ganz schöner Spaziergang. Als David [auf der Station im Kinderspital] zurückkehrte, hatte er total Bauchweh. Aber der Arzt sagte: <Nein, das ist gut. Jetzt schauen Sie doch mal, das Kind ist so glücklich jetzt von diesem Spaziergang. Das ist tiptopp, [...].> Er hat uns wirklich unterstützt.“⁷⁶¹

⁷⁵⁸ *Dialog Ethik*, Kindeswohl im Spital, 17.

⁷⁵⁹ *Dialog Ethik*, Kindeswohl im Spital, 17.

⁷⁶⁰ Geboren zwischen 1995 und 2000.

⁷⁶¹ *Dialog Ethik*, Kindeswohl im Spital, 33.

Auch hier zeigt sich wieder, wie wichtig es für die Kinder ist, als ganze Person, mit allen positiven und negativen Emotionen, Wünschen und Bedürfnissen als soziales Wesen wahrgenommen zu werden und nicht nur als Patient(in). Spüren, was dem Kind gerade guttut, sich mit ihm und an ihm freuen, auch und gerade in schwierigen Situationen ist extrem wichtig. „Denk nicht, sondern schau“, schreibt Wittgenstein.

Ein weiterer Punkt, den es zu beachten gilt ist, dass sich das Bedürfnis Erwachsener auf Ruhe und Zurückgezogenheit nicht unbedingt auf Kinder übertragen lässt. Eine Fachperson im Kinderspital Zürich erzählt dazu:

„Ich denke, es hat dann immer auch ein wenig mit dem Alter zu tun, aber ich persönlich denke, dass Kinder andere Kinder um sich herum hören und sehen oder spüren ist ein Punkt, der Wohlbefinden gibt. [...] Wenn man in einem Zimmer mit vier kleinen Babys ist, die <gurren> sich gegenseitig so ein bisschen an oder plaudern. Irgendwie merkt man, dass es eine gemeinsame Stimmung ist. Obwohl sie nicht wahrnehmen können, dass da drüben noch der Ueli sitzt oder noch jemand anderes. Aber ich glaube, die Umgebung, die zu Kindern gehört, gibt ihnen ein gewisses Wohlbefinden und eine gewisse Normalität in ihrem Leben, auch im Krankenhaus. [...] Und nur schon zu spüren, glaube ich, dass nebendran nochmal ein Kind ist. Sie müssen nicht einmal viel miteinander reden.“⁷⁶²

Dieser wichtige Kontakt zu Gleichaltrigen kann auch bei gemeinsamen Mahlzeiten und durch eine Unterbringung in Mehrbettzimmern ermöglicht werden. Für Kinder, die ans Bett gebunden sind und nicht gehen können, hat sich in einigen deutschen Kliniken eine U-förmige Anordnung der Zimmer um einen Mittelbereich als Kommunikationszentrum bewährt, auf den die Kinder von ihrem Bett aus durch eine vollverglaste Front Einblick haben. Der ständige Blickkontakt mit den Pflegenden vermittelt ihnen zudem Sicherheit und Schutz.⁷⁶³ Jalousien, die vom Bett aus leicht zu bedienen sind, ermöglichen den Kindern Ruhephasen. Sie können selbst entscheiden, ob und wann sie am Geschehen teilhaben wollen und wann nicht. Hier treffen wieder Schutz- und Beteiligungsnorm zusammen.⁷⁶⁴

⁷⁶² *Dialog Ethik*, Kindeswohl im Spital, 33.

⁷⁶³ Vgl. dazu Kapitel, B II 3.2.1, Spiegelneurone, stabile, soziale Beziehungen und kindliches Spiel: Die Eintrittskarte des Kindes in die Welt.

⁷⁶⁴ Vgl. *Surall*, Ethik des Kindes, 289.

3.2. Beteiligungsnorm

Während die Unverfügbarkeit eines urteilsfähigen Erwachsenen respektiert wird, indem er in Form eines informed consent in eine medizinische Behandlung einwilligt, lässt sich die Unverfügbarkeit des urteilsunfähigen Kindes dadurch zum Ausdruck bringen, dass die Eltern vor jedem Eingriff gefragt werden. So wird deutlich, dass nicht willkürlich am Kind gehandelt wird. Der Respekt vor dem Autonomieanspruch des Kindes erfordert es jedoch, dieses, wie in Kapitel B IV 1.2 gezeigt werden konnte, so früh wie möglich in die Entscheidungsfindung mit einzubeziehen. Dabei nimmt der Grad der Einbeziehung mit zunehmendem Alter zu. Paternalistische Handlungen gegen den Willen des Kindes, im Sinne der Schutznorm, lassen sich jedoch nicht immer vermeiden. Die Freiheit des Kindes darf nur soweit gewährt werden, wie es seinen eigenen gesundheitlichen Interessen nicht zuwiderläuft. So muss ein lebenserhaltender medizinischer Eingriff auch dann durchgeführt werden, wenn das Kind dies nicht will. In einem solchen Falle ist es geboten, sich über die fehlende Zustimmung hinwegzusetzen und gegen den Kindeswillen handeln. Von grosser Wichtigkeit dabei ist aber, das Kind empathisch und von Fairness und Liebe geleitet zu begleiten sowie Verständnis und Mitgefühl für seine schwere Lage aufzubringen. Nur dann wird gemäss Slote der jungen Patientin oder dem Patienten Respekt vor seiner (relationalen) Autonomie entgegengebracht und nur dann werde ich der Anerkennung seiner Würde gerecht. Primär bedarf es in jedem Falle einer kindgerechten Aufklärung, denn nur dann kann das Kind auch an medizinischen Entscheidungen partizipieren, in welcher Art und Weise und in welchem Grad auch immer.

3.2.1. Recht auf Aufklärung

Sobald das Kind in der Lage ist, Informationen aufzunehmen, zu reflektieren und zu verarbeiten, kommt ihm das gleiche Recht auf Aufklärung zu wie erwachsenen Patienten.⁷⁶⁵ Dies

⁷⁶⁵ Vgl. *Maio*, *Mittelpunkt*, 165 und *Logstrup*, *Ethische Forderung*, 14–15; Maio weist in seinem Buch *Mittelpunkt Mensch: Ethik in der Medizin* darauf hin, dass die Respektierung des Autonomieanspruchs des Patienten seit den 1960er Jahren eine unbedingte Bedingung für gutes und angemessenes ärztliches Handeln ist. Ohne Berücksichtigung der Selbstbestimmung kann demnach, bis auf wenige Einzelfälle, kein ärztlicher Eingriff gerechtfertigt werden. Diese antipaternalistische Umorientierung wurde im Kontext der Aufklärung des kranken Menschen vor allem durch das Recht unterstützt. So haben besonders Juristen in vielen Urteilen hervorgehoben, dass der Arzt verpflichtet ist, den Patienten aufzuklären und damit dessen Individualrechte vom Grundsatz her über die Gewissensentscheidung des Arztes zu stellen. Eine allgemein verständliche und umfassende Aufklärung ist demnach zwingende Voraussetzung für einen rechtsgültigen informed consent des Patienten. Somit hat der Patient nicht nur das Recht, geplante ärztliche Eingriffe im Sinne eines negativen Abwehrrechts abzulehnen, sondern ihm wird vielmehr das weitergehende Recht auf ausführliche Information zugesprochen. Wird die Implementierung der Aufklärungspflicht jedoch nur als eine Folgeerscheinung rechtlicher Vorgaben verstanden, kann dies unter Umständen dazu führen, den genuin ethischen Bedeutungen der Aufklärung durch eine gelingende Arzt-Patienten-

bedeutet gemäss dem Gleichheitsgrundsatz jedoch nicht, dass Kindern eine identische Aufklärung zukommen muss wie Erwachsenen. Sie müssen vielmehr in einer Art und Weise aufgeklärt werden, die ihrer Verständnisfähigkeit entspricht. Dabei versteht es sich von selbst, dass die Aufklärung nicht auf rein medizinische Informationen beschränkt werden darf, sondern es muss immer der junge Patient oder die junge Patientin als Mensch im Mittelpunkt stehen. Eine Erkrankung muss immer im Zusammenhang mit den sozialen Implikationen des Patienten gesehen werden.⁷⁶⁶ So hat jeder Mensch und damit auch jedes Kind seine eigene Selbst-Wahrnehmung und sein eigenes Selbst-Empfinden. Da die Widerstandsressourcen, wie sie Antonovsky⁷⁶⁷ beschreibt und zu denen in hohem Masse auch die sozialen Beziehungsnetze gehören, von Person zu Person variieren und die Fähigkeit eines jeden Einzelnen, darauf zurückzugreifen, verschieden ist, kann die gleiche Krankheitsausprägung von verschiedenen Menschen unterschiedlich wahrgenommen und gewichtet werden. Diese Aspekte, nicht nur die medizinischen, technischen und organisatorischen Details, müssen daher wesentliche Inhalte des Aufklärungsgesprächs sein. Nur unter Berücksichtigung dieses Hintergrundes kann das Prinzip des Verstehens, das die christliche Ethik der Menschenwürde fordert und für das eine gute Arzt-Patienten-Eltern-Beziehung Voraussetzung ist, im vollen Umfang verwirklicht werden.

Zu einer guten Beziehung zwischen Patientinnen und Patienten sowie Arzt, Pflegepersonal und weiteren involvierten Personen gehört auch, die Ängste der Kinder wahrzunehmen und ihnen entgegenzuwirken. So haben Untersuchungen ergeben, dass bei Erwachsenen, die als Kinder in paternalistischen Stil, ohne Empathie und Respekt im Sinne Michael Slotes⁷⁶⁸ seitens des medizinischen Personals und der Eltern, schwere, schmerzhaft medizinische Interventionen über sich ergehen lassen mussten, selbst nach Jahrzehnten noch eine nachhaltige emotionale Erschütterung spürbar ist. Dabei wird in der Erinnerung oftmals alles noch schlimmer.

Beziehung nicht gerecht zu werden. So erhält man als Arzt allein durch das teilnehmende, empathische Gespräch mit dem Patienten die Chance, in eine vertrauensvolle Beziehung mit diesem einzutreten. Erst nach einem solchen gelungenen Gespräch, in dem sich die kranke Person ernst genommen und respektiert fühlt, sämtliche Fragen beantwortet und Unsicherheiten beseitigt werden konnten, ist diese in der Lage, eine autonome Entscheidung zu treffen. Nach *Faden/Beauchamp, A History and Theory of Informed Consent*, gilt es dabei vier essentielle Voraussetzungen zu beachten, damit ein Arzt-Patienten-Gespräch als gelungen erachtet werden kann und die Patientin oder der Patient in der Lage ist, dem anvisierten medizinischen Eingriff einzuwilligen oder ihn abzulehnen. So müssen bei diesem Urteilsfähigkeit (Kompetenz), Verstehen (Aufgeklärtheit), Freiwilligkeit und Wohlüberlegtheit (Authentizität) vorhanden sein (vgl. auch *Mehl, Kindswohl*, 41ff).

⁷⁶⁶ Vgl. *Maio*, Mittelpunkt, 146.

⁷⁶⁷ Vgl. *Antonovsky*, Salutogenese; vgl. auch *Dabrock*, Befähigungsgerechtigkeit, 34.

⁷⁶⁸ Vgl. Kapitel B IV 1.2.

So haben ca. 25% der Erwachsenen Angst vor Spritzen und Arztbesuchen, die ihren Ursprung in der Kindheit hat. 10% der Bevölkerung meiden aus dem gleichen Grund Impfungen, Blutkontrollen und andere Untersuchungen. Diese Angst nimmt im Alter eher noch zu, weshalb Betroffene oft ein Vermeidungsverhalten an den Tag legen, das nicht nur sie selbst, sondern unter Umständen auch andere gefährden kann.⁷⁶⁹ Es ist daher von grosser Wichtigkeit, die Ängste der jungen Patientinnen und Patienten zu erkennen und ernst zu nehmen. Neben den direkt erkennbaren Äusserungsformen der Angst gibt es auch implizite Äusserungen. Das Erkennen der eigentlichen Angstursache stellt für Fachpersonal oft eine grosse Herausforderung dar. Es ist daher wichtig, auch auf nonverbale Äusserungen wie z. B. Verweigerung, Aggression, Wut, Rückzug oder depressive Stimmungslagen zu achten. Oftmals zeigen sich die Ängste auch in sozialen Äusserungen, wenn die Kinder plötzlich anhänglich werden oder in paradoxen Äusserungen, wenn z. B. die Beschreibung der Angst als etwas für Schwächlinge oder Feiglinge dargestellt wird.⁷⁷⁰ Um diesen Ängsten vor medizinischen Interventionen angemessen zu begegnen, bemühen sich die Fachkräfte um eine grosse Bandbreite von Vorgehensweisen. So kann man bei sehr jungen Kindern z. B. mit Zeichnungen oder Bilderbüchern arbeiten, die es zu den verschiedensten Krankheiten gibt und/oder in bildhafter Sprache erklären. Es ist wichtig, sich genügend Zeit für die jungen Patientinnen und Patienten zu nehmen, sie da abzuholen wo sie stehen und den Grund ihrer Angst zu erfahren versuchen.⁷⁷¹ Eine Mutter, deren Sohn wegen Leukämie ins Kinderspital Zürich eingewiesen wurde, erzählt dazu:

„Das erste Gespräch war wirklich sehr bildhaft. [...] Zum Teil hat der Arzt gezeichnet, aber er hatte einfach so eine bildnerische Sprache. Er meinte, Knochenmark, das sei wie junge Pferde, die auf die Weide gingen, und das Medikament sei wie die Zügel, damit man die [Pferde] ein wenig ruhiger halten könne. Also das ist ein Bild, das man sich gut einprägen kann. Oder auch wegen der Chemo: das müsse sich David wie einen Wohnblock vorstellen, bei dem man die Mieter rausschmeissen müsse, damit wieder neue reinkönnten.“⁷⁷²

Und eine Fachperson berichtet am Beispiel des Röntgens:

„Als Satja⁷⁷³ nach der Intensivstation wieder bei uns war, musste ich mit aufs Röntgen. Und ihr Mami kam dann mit. Aber wir haben das Wort <Röntgen> gar nicht in den Mund genommen. Wir erzählten dann einfach von Fotos. Und ich sagte dann, ich käme mit und bliebe bei ihr und dann ging es eigentlich ziemlich gut. [...] Röntgen war für sie das Schlimmste, ich weiss

⁷⁶⁹ Vgl. *Kind und Spital*, Gegen den Schmerz und die Angst, 2–3.

⁷⁷⁰ Vgl. *Dialog Ethik*, Kindeswohl im Spital, 27.

⁷⁷¹ Vgl. *Dialog Ethik*, Kindeswohl im Spital, 27.

⁷⁷² *Dialog Ethik*, Kindeswohl im Spital, 27.

⁷⁷³ Geboren zwischen 2005 und 2010.

*nicht weshalb, sie konnte es nicht sagen. [...] Wir sprachen dann nachher noch darüber, wie es war. Und dann konnte sie eigentlich sagen: <Es war nicht schlimm. Wir haben ja nur Fotos gemacht>. Ich hoffe, dass die Angst jetzt ein wenig abgeschwächt ist.*⁷⁷⁴

Hier ist wieder ganz klar eine teilnehmende Haltung wie sie Cavell oder Rogers fordern⁷⁷⁵ und primär loving attention und imaginative, reife Empathie, Verständnis für die Situation des Kindes als auch die seiner Angehörigen und Verstehen-wollen gefragt. Kindern, wie dem im obigen Beispiel an Leukämie erkrankten Jungen, eine langwierige und beschwerliche Chemotherapie zuzumuten, die sie ängstigt, ohne sie vorher in einer ihnen verständlichen, kindgerechten Sprache aufgeklärt zu haben, so dass sie den Sinn der anvisierten Therapie oder Behandlungsmassnahme begreifen oder zumindest Vertrauen gewinnen können, dass diese sinnvoll ist, käme subjektiv für diese einer Folter gleich, die grundlos Schmerzen zufügt und wäre somit menschenunwürdig. Der Autonomieanspruch des Kindes würde in keinsten Weise respektiert werden. Es würde nicht als Subjekt, sondern als Objekt betrachtet und behandelt werden.

In vielen der am Kinderspital Zürich durchgeführten Interviews durch *Dialog Ethik* wird zudem deutlich, dass sich die Angst des Kindes vor medizinischen Eingriffen mit zunehmendem Alter und der Intensität bzw. Länge der Krankheitsbiographie positiv ändern kann, da diese nun verstehen und abschätzen können, was auf sie zukommt. So berichtet ein Mädchen, das an einer seltenen Bindegewebserkrankung leidet und im Spital ist:

„Am Anfang hatte ich [beim Stechen] immer Mami und den Esel, den ich seit meiner Geburt habe, bei mir. Am Anfang hatte ich manchmal Angst. Aber jetzt interessiere ich mich dafür, wie sie das machen.“⁷⁷⁶

Trotz grosser Fortschritte lässt die Aufklärung bei Kindern aber oft noch zu wünschen übrig. So werden die jungen Patientinnen und Patienten des Öfteren von ihren Eltern aufgeklärt, die mit dieser Aufgabe völlig überfordert sind und nicht wissen, wie sie mit ihrem Kind über seine schwere Krankheit reden sollen.⁷⁷⁷ Vor allem in Familien aus fremden Kulturkreisen kommt es immer wieder vor, dass Eltern mit ihren Kindern gar nicht über deren Krankheit reden wollen, um diese nicht zu ängstigen und zu belasten, obwohl man inzwischen weiss, dass medizinische

⁷⁷⁴ *Dialog Ethik*, Kindeswohl im Spital, 28.

⁷⁷⁵ Vgl. Kapitel B II IV 4.3.

⁷⁷⁶ *Dialog Ethik*, Kindeswohl im Spital, 27.

⁷⁷⁷ Vgl. *Niethammer*, Kinder im Angesicht ihres Todes, 102–10.

Eingriffe bei gut informierten Kindern aufgrund ihrer besseren Compliance zu besseren Resultaten führen. So berichtet eine Fachperson:

„Aus der Pflege wissen wir, dass Kinder postoperativ bessere Resultate haben, wenn sie informiert sind. Dass die ganze Betreuung besser läuft. Dass sie sich die Infusion weniger ausreissen, dass sie einfach mehr mitmachen.“⁷⁷⁸

Es gehört daher zu den Aufgaben der Kinderärzte und Ärztinnen, die Eltern bei der Aufklärung ihrer kranken Kinder zu unterstützen. Manchmal ist die Zuhilfenahme einer Dolmetscherin oder eines Dolmetschers nötig.⁷⁷⁹ Ferner müssen Psychologen und Seelsorger zur Seite stehen. So ist bekannt, dass die Eltern einen grossen Einfluss auf die jungen Patientinnen und Patienten haben und Kinder selten etwas fragen, was ihre Eltern nicht fragen wollen. Oftmals ahnen sie zwar schon viel, sprechen es aber nicht explizit aus, um die Eltern zu schonen. Eine Fachperson berichtet:

„[...] Aber uns ist es wichtig, dass man die Kinder darüber informiert, was mit ihnen passiert. Egal welches Alter sie haben. Also wir hatten auch schon ausländische Familien, die z. B. sagen: <Wir wollen nicht, dass unser Kind weiss, dass es Krebs hat.> Wir durften nicht von Krebs reden. Aber wir sagten, dass das nicht gesund sei. Das Kind merkt ja, dass irgendwas ist. Also die Haare fallen aus, es ist lange im Spital, irgendetwas ist falsch. Und das Kind wird fragen. Und da sind wir schon mit den Eltern im Gespräch, damit sie eben mit dem Kind reden oder Psychologen es den Kindern erklären. Aber wir finden es nicht gut, wenn man die Kinder nicht informiert. Sie müssen wissen, was mit ihnen passiert, weil sie merken, dass etwas nicht gut ist. Vor allem ist dann die Compliance, also dass sie mitmachen, besser, als wenn sie es einfach nicht wissen. Und es verunsichert sie auch.“⁷⁸⁰

Peg Belson, Psychologin und langjährige UK-Delegierte im EACH-Komitee drängt deshalb auf den innerfamiliären Dialog und die elterliche Aufklärung und brachte Letzteres auf folgende Kurzformel:⁷⁸¹

- „Höre dem Kind gut zu.
- Stelle fest, was es schon weiss.
- Gib seinem Alter entsprechende Informationen, die ihm fehlen.
- Überprüfe, was das Kind verstanden hat.“⁷⁸²

⁷⁷⁸ *Dialog Ethik*, Kindeswohl im Spital, 26.

⁷⁷⁹ Vgl. *Kind und Spital*, Geplant; vgl. auch *Dialog Ethik*, Kindeswohl im Spital, 27.

⁷⁸⁰ *Dialog Ethik*, Kindeswohl im Spital, 27.

⁷⁸¹ Vgl. *Kind und Spital*, Kinderpartizipation, 4.

⁷⁸² *Kind und Spital*, Kinderpartizipation, 4; angeführt in *Mehl*, Kindeswohl, 65.

Einige medizinische Einrichtungen haben die Aufklärung von Kindern bereits fest institutionalisiert. An der Universität Tübingen z. B. beschloss man schon vor einigen Jahren, die Aufnahme notfalls sogar zu verweigern, wenn Eltern darauf bestehen, ihr Kind unaufgeklärt einer aggressiven Krebstherapie zu unterziehen. Mit allen Kindern, die bereits kommunikationsfähig sind, wird dort vor der Therapie ein Vertrag abgeschlossen, der juristisch zwar nicht bindend ist, jedoch mit voller moralischer Verbindlichkeit zusichert:

1. *„Du kannst immer alles wissen, auch wenn es schlimm ist,*
2. *Wir werden niemals lügen.*
3. *Wir werden versuchen, Dich und Deine Eltern mit Euren Problemen und Schwierigkeiten nicht alleine zu lassen.*
4. *Du wirst nie auch nur einen Tag grundlos in der Klinik bleiben müssen.“⁷⁸³*

So kann das Kind partiell mitentscheiden, wie viel es wissen will und wird durch sein Recht auf vorbehaltlose Information in die Lage versetzt, bewusst und aktiv mit seiner Krankheit umzugehen. Es kann somit nach vorne schauen und zukunftsorientierte Fragen stellen. Damit wird ihm ermöglicht, eine eigene Perspektive auf sein Leben zu entwickeln. Der besondere Schutzanspruch zeigt sich hier also nicht darin, dass, wie es bis in die 1970er Jahre üblich war, unangenehme Informationen verschwiegen werden⁷⁸⁴, sondern er zeigt sich im kindgemässen, von Liebe und Fairness geleiteten Dialog über die Krankheit und Unterstützung bei der Verarbeitung. Auf diese Weise wird dem Kind Respekt vor seiner relationalen Autonomie und somit Würde entgegengebracht.

Eine besondere Herausforderung stellt die Aufklärung am Lebensende dar. Einer Untersuchung zufolge, die 2005 durchgeführt wurde, gaben 86% der Eltern, die tödlich erkrankte Kinder haben an, ihr Kind habe geahnt oder gewusst, dass es bald sterben würde. Dabei können sich die Kinder durchaus mit dem Tod arrangieren.⁷⁸⁵ Eine Fachperson des Kinderspitals Zürich erzählt dazu:

„Ja, sie [die Kinder] fragen oft ganz direkt [ob sie sterben müssen]. Da antworten wir ehrlich darauf und [ermutigen] auch die Eltern [...], zu versuchen, ehrlich zu antworten. Aber ohne Angst zu machen. [...] Wenn die Kinder wirklich sterben müssen, dann haben sie auch

⁷⁸³ Niethammer, Kinder im Angesicht ihres Todes, 103–104; angeführt in Mehl, Kindeswohl, 66.

⁷⁸⁴ Vgl. Niethammer, Kinder im Angesicht ihres Todes, 102.

⁷⁸⁵ Vgl. Niethammer, soll man mit schwerkranken Kindern, 120–121; Staubli bestätigt in seinem Interview in Zeit-online zur Sterbehilfe, 1, dass Kinder häufig spüren, wenn sie sterben müssen; vgl. auch Mehl, Kindeswohl, 66.

manchmal irgendwie so eine Idee oder sagen dann: <Ah, ich gehe dann zu Oma in den Himmel oder so etwas. Und so kann es dann erleichternd sein für das Kind und die Familie, weil die Vorstellung, dass man sterben wird, dann gar nicht mehr mit so viel Angst verbunden ist, wenn sie etwas Greifbares haben.“⁷⁸⁶

Die grösste Hilfe für Kinder in dieser Situation ist es, wenn die Eltern es schaffen, sie gehen zu lassen und nicht über den Ernst der Lage hinwegzutäuschen versuchen und sie festhalten zu wollen. So müssen die Kinder im Angesicht ihres Todes nicht das Gefühl haben, die Eltern noch mit ihrem eigenen Schmerz zu belasten. Wenn es Erwachsene schaffen, sich auf Gespräche über Sterben und Tod einzulassen, sind diese schon mit sehr jungen Kindern möglich und für beide Seiten hilfreich. Dabei beschäftigen sich todkranke Kinder gemäss den Erfahrungen Niethammers vor allen mit folgenden Fragen:

- „Wie ist Sterben und tut es weh?
- Wann wird es soweit sein?
- Bin ich alleine, wenn ich sterben muss?
- Was kommt danach? Werde ich meine Grosseltern wiedersehen?“⁷⁸⁷

So sinnvoll und entlastend das elterliche Gespräch mit sterbenden Kindern sein kann, ist dennoch zu akzeptieren, dass viele Eltern emotional und psychisch nicht in der Lage sind, mit ihren Kindern darüber zu sprechen. So hoffen viele Eltern noch auf eine Lebenschance und können sich mit der Tatsache, dass eine lebenserhaltende Therapie nicht mehr möglich ist, nicht abfinden. Eine Studie zeigte, dass von den 86% der Eltern, die von dem bevorstehenden Tod ihres Kindes ausgingen, nur 48% mit dem Kind darüber gesprochen haben. 74% der Eltern, die ihr Kind aufgeklärt haben, empfanden dies als positiv. Ein Drittel der Eltern, die auf ein Gespräch verzichtet hatten, gaben an, sie hatten nicht den Mut dazu. Rückblickend beurteilten 38% der Eltern den Verzicht auf das Gespräch positiv, 33% bereuten keins geführt zu haben und nur 6,5% der betroffenen Kinder lehnten dagegen ein Gespräch ab.⁷⁸⁸ Die Entscheidung darüber, ob und wie ein Gespräch über den bevorstehenden Tod und/oder den (damit verbundenen) Therapieabbruch geführt wird und das Kind informiert werden soll, muss in jedem Fall individuell getroffen werden, wobei primär das Wohl bzw. der Wille des Kindes im Mittelpunkt stehen muss. Die Studie zeigte zudem, dass man durch sukzessive Aufklärung des Kindes die Hemmungen vor einem schicksalsschweren Einzelgespräch, die durchaus nachvollziehbar

⁷⁸⁶ *Dialog Ethik*, Kindeswohl im Spital, 23.

⁷⁸⁷ *Niethammer*, Kinder im Angesicht ihres Todes, 109; angeführt in *Mehl*, Kindeswohl, 67.

⁷⁸⁸ Vgl. *Niebers*, Eltern begleiten ihre sterbenden Kinder, 180. 216–217, angeführt in *Mehl*, Kindeswohl, 67.

sind, überwinden kann.⁷⁸⁹ Als vordergründige Konsequenz wird die Forderung nach einer professionellen, kindgerechten, interdisziplinären Beratung und Begleitung der betroffenen Eltern bei der Aufklärung ihrer Kinder verlangt.⁷⁹⁰ So sind Eltern, Angehörigen und Kindern in dieser schwierigen Phase in jedem Fall seelsorgerliche und medizinische Unterstützung und gegebenenfalls Gespräche zur ethischen Entscheidungsfindung anzubieten. In der Kindeswohlstudie von *Dialog Ethik* konnte zudem gezeigt werden, dass es von grosser Wichtigkeit ist, den richtigen Zeitpunkt für ein gemeinsames Gespräch zu finden, um einen Entscheidungsprozess zu durchlaufen, der allen Betroffenen gerecht wird. Schulungen mit Ärztinnen und Ärzten hinsichtlich der Gesprächsführung mit Eltern in solch schwierigen und komplexen Situation werden als essentiell erachtet.⁷⁹¹ Eine Fachperson berichtet:

„Wie sind die Gespräche [zu Lebensentscheidungen] geführt worden, von Anfang an? Dort geschieht manchmal bereits der Fehler, dass man die Eltern wie um ihr Einverständnis fragt. Das Gespräch wird häufig so geführt, dass die Eltern den Eindruck haben, dass sie entscheiden müssen. Und das dürfte nicht geschehen. Aber hier laufen nun verschiedene Schulungen für Ärzte, wie man solche Gespräche führt, dass man nicht den Eltern vermittelt, sie seien diejenigen, die schlussendlich entscheiden müssen. Weil sie werden nie für einen Therapieabbruch und in dem Sinne gegen [das Kind] entscheiden können. Sie müssen anders begleitet, es muss anders aufgegleist werden. Man soll sie nicht fragen: <Sollen wir jetzt noch reanimieren, ja oder nein?> Das ist eine absolute Überforderung für die Eltern.“⁷⁹²

Totranke Kinder haben in einem noch höheren Masse Recht auf Aufklärung als kranke Kinder überhaupt, denn die Fragen nach Sterben und Tod gehen über das medizinische Fachwissen hinaus. Dieser erweiterte Anspruch auf Information stellt dabei eine moralische Verpflichtung dar, die im Gegensatz zum medizinischen Informationsanspruch im engeren Sinne zwar keine allgemeinverbindliche Kodifizierung zulässt, jedoch ethisch genauso ernst zu nehmen ist.⁷⁹³

3.2.2. Recht auf Partizipation an medizinischen Entscheidungen

Hinsichtlich Krankheit oder Gesundheit ist die Beteiligung des Kindes sehr wichtig. Es ist bekannt, dass das Gefühl ausgeliefert zu sein krank machen kann⁷⁹⁴, während die Möglichkeit,

⁷⁸⁹ Vgl. Niebers, Eltern begleiten ihre sterbenden Kinder, 180. 216–217, angeführt in Mehl, Kindeswohl, 67.

⁷⁹⁰ Vgl. Niebers, Eltern begleiten ihre sterbenden Kinder, 212. 218; angeführt in Mehl, Kindeswohl, 67.

⁷⁹¹ Vgl. *Dialog Ethik*, Kindeswohl im Spital, 24.

⁷⁹² *Dialog Ethik*, Kindeswohl im Spital, 25.

⁷⁹³ Vgl. Surall, Ethik des Kindes, 301.

⁷⁹⁴ Vgl. *Kind und Spital*, Kinderpartizipation, 1.

die eigene Situation mitzugestalten und Einfluss auf sie nehmen zu können, den Menschen im Sinne eines „sense of coherence“, wie ihn der israelische Arzt Aaron Antonovsky in seinem Buch *Salutogenese – Zur Entmystifizierung der Gesundheit* beschreibt, im Umgang mit Belastungen und Störungen stärkt.⁷⁹⁵ Dies gilt bereits für sehr junge Kinder. Daher ist es wichtig, die vielfältigen Möglichkeiten der Partizipation auszuloten. Ähnlich wie in rechtlichen Verfahren muss das noch nicht urteilsfähige Kind von den verantwortlichen Erwachsenen angehört werden. Fragen und Wünsche der Kinder sind dabei oftmals wichtige Wegweiser. So berichtet der Vater eines an Leukämie erkrankten Kindes⁷⁹⁶:

„Alex ist die Hauptperson, also er wurde auch immer zuerst gefragt, wenn es darum ging, irgendetwas zu entscheiden. Bei allem wurde er zuerst gefragt: <Alex, ist es für dich o.k.?> [...] Er war immer bei allen Arztgesprächen mit dabei, also er war nie irgendwo ausgeschlossen, wenn es etwas zu besprechen oder Informationen gab. Er wurde immer gefragt: <Magst du jetzt, hast du überhaupt Nerven dazu oder nicht?> Auch wenn es um unangenehme Sachen ging, [zur Frage], was passieren könnte, was eintreten könnte, Nebenwirkungen und so, war Alex immer mit dabei. Es gab keine Situation, in der man ihn ausgeschlossen hat.>“⁷⁹⁷

Meist ist es aber gar nicht der grundsätzliche Therapieentscheid an sich, der die Möglichkeit einer Mitwirkung für das Kind eröffnet, sondern die konkrete Umsetzung der einzelnen Therapieschritte. Die Urteilsfähigkeit des Kindes stellt lediglich ein Prädikativum dar, das immer nur in Bezug auf bestimmte Entscheidungen gilt.⁷⁹⁸ Im Kinderspital Zürich wird das dadurch ersichtlich, dass man z. B. versucht, die Wünsche des kranken Kindes mitzuberücksichtigen, indem man mal ein Auge zudrückt und die Verbände der jungen Patientin oder des Patienten, die/der monatelang mit schweren Brandwunden im Spital liegt, nicht wechselt, wenn es gerade nicht gewünscht ist⁷⁹⁹, oder man fragt, ob das Kind sein Medikament lieber in Form eines Zäpfchens, einer Tablette oder als Tropfen einnehmen will. Bestehen im medizinischen Bereich jedoch nur eingeschränkte oder geringe Möglichkeiten der Mitbestimmung, wird besonderer Wert auf die Selbstbestimmung bei alltäglichen Dingen gelegt. So erleben sich die Kinder

⁷⁹⁵ Vgl. Antonovsky, *Salutogenese*; Gemäss dem salutogenetischen Konzept von Aaron Antonovsky, wird ein Mensch dann als gesund bezeichnet, wenn er einen „sense of coherence“ ausbilden kann, der geistig und emotional motiviert ist, um, mit hinreichenden Widerstandsressourcen, gleich ob sozialer, psychischer oder spiritueller Natur, mit den physischen und psychischen Stressoren, die in jedes Leben einbrechen, umgehen zu können.

⁷⁹⁶ Geboren zwischen 1995 und 2000.

⁷⁹⁷ *Dialog Ethik*, Kindeswohl im Spital, 26.

⁷⁹⁸ Vgl. Maio, *Mittelpunkt*, 145–146. Die Urteilsfähigkeit, insbesondere bei Kindern, ist keine kategoriale Grösse, die man hat oder nicht hat. Sie muss vielmehr als graduelle Fähigkeit angesehen werden, die man in verschiedenen Abstufungen haben, aber auch wieder verlieren kann. Genauso wie Kleinkinder sind Patienten mit Alzheimer-Demenz und psychischen Erkrankungen wie z. B. Schizophrenie etc. nicht (mehr) voll urteilsfähig.

⁷⁹⁹ Vgl. Staubli, *Sterbehilfe*, 2.

unabhängig von ihren kognitiven und emotionalen Fähigkeiten im Krankenhausalltag nicht ausschliesslich fremdbestimmt.⁸⁰⁰ Allerdings merken sie schnell, wenn das Angebot der Beteiligung nur eine Alibi-Übung ist und die Bereitschaft fehlt, zuzuhören, was sie wirklich zu sagen haben und wünschen.⁸⁰¹ Hier sei auf die teilnehmende und empathische Haltung nach Strawson, Cavell und besonders im medizinischen Kontext an Rogers erinnert. Sie zeigt sich im Zuhören, d. h. im Offenlegen dessen, wie der Arzt oder die Pflegeperson das Kind verstanden hat. Dabei ist es wichtig, ihm die Möglichkeit zu geben, seine Interpretationen zu korrigieren. Eine solch teilnehmende Haltung erfordert vom Spitalpersonal Zeit, die jedoch in einem straff durchorganisierten Klinikum nicht immer in ausreichendem Masse vorhanden ist.⁸⁰² Der Einsatz von Freiwilligen, Zivildienstleistenden aber auch, wie bereits oben beschrieben, der Eltern kann daher von enormer Wichtigkeit sein. Gemäss Artikel 12 der UN-KRK wird „dem Kind, das fähig ist, das Recht zugesichert, seine Meinung frei zu äussern und diese Meinung angemessen und entsprechend seinem Alter und seiner Reife zu berücksichtigen.“ Dies gilt auch im Gesundheitswesen. In den letzten Jahrzehnten kam es dabei zu enormen Veränderungen der Vorstellungen darüber, ob und ab wann Kinder fähig sind, ihre Rechte wahrzunehmen. Während Kinder bis in die 1960er Jahre als unreif galten und ihre Vorstellungen und Meinungen nicht ernst genommen wurden, weil ihnen Kenntnisse und Erfahrungen der Erwachsenen fehlten, weiss man inzwischen aufgrund zahlreicher wissenschaftlicher Studien, dass selbst sehr junge Kinder eine Situation, die sie selbst betrifft, einschätzen können und ihre Meinung genauso gleichwertig zu betrachten und zu berücksichtigen ist, wie die ihrer Eltern und anderer Erwachsener.⁸⁰³ So konnte die bekannte Soziologin Priscilla Alderson anhand von Untersuchungen mit 120 Patienten und Patientinnen zwischen 8 und 15 Jahren, die sich einem nicht notfallmässigen chirurgischen Eingriff unterziehen sollten nachweisen, dass deren Entscheidungen in der Regel von Eltern und Krankenhauspersonal respektiert wurden. Dabei hängt die Einwilligungsfähigkeit der Kinder in erster Linie nicht von Alter, Intelligenz und Bildungsgrad ab, sondern vielmehr von ihren Erfahrungen, die sie mit Krankheit, Behinderungen und früheren Behandlungsmassnahmen gemacht haben.⁸⁰⁴ Bereits 1995 berichtete Alderson auf einer EACH-Konferenz in Graz, dass schon fünf- bis siebenjährige Kinder in der Lage

⁸⁰⁰ Vgl. *Dialog Ethik*, Kindeswohl im Spital, 26.

⁸⁰¹ Vgl. *Kind und Spital*, Kinderpartizipation, 1

⁸⁰² Vgl. hier Praxis und Institution bei Alasdair MacIntyre und die Wichtigkeit der (neutestamentlichen) Tugenden.

⁸⁰³ Vgl. Alderson, Die Autonomie des Kindes, 28–29; *Kind und Spital*, Kinderpartizipation, 2.

⁸⁰⁴ Vgl. Alderson, Die Autonomie des Kindes, 28; vgl. auch Mehl, Kindeswohl, .69-70.

seien, Entscheidungen in Bezug auf ihre Behandlung und Betreuung zu fällen, wobei interessant ist, dass Kinder ihre Umwelt teilweise ganz anderes wahrnehmen als Erwachsene. So empfinden die Kinder englischen Untersuchungen zufolge z. B. weisse Ärztekittel als angsteinflössend, weshalb sie in England in Kinderkliniken bereits abgeschafft wurden. Auch die Aussage chronisch kranker Kinder, die man über ihren Alltag befragte, der von ständiger medizinischer Behandlung begleitet ist, ist sehr aufschlussreich. Sind die Eltern z. B. der festen Überzeugung, dass die heutigen technisch-medizinisch ausgefeilten Behandlungsmöglichkeiten von Diabetes eine grosse Erleichterung gegenüber früheren Methoden darstellen, empfinden Kinder diese Krankheit als sehr belastend, da keine spontane Alltagsgestaltung möglich ist.⁸⁰⁵ Die Perspektive auf die Krankheit als auch die Interessen von Eltern und Kindern können also durchaus konfligieren. Aus diesen unterschiedlichen Sichtweisen folgt, dass nicht nur die Eltern in medizinische Entscheidungen miteinbezogen werden müssen, um die Interessen ihrer Kinder, die rechtlich (noch) nicht einwilligungsfähig sind für diese zu vertreten, sondern dass auch die Kinder selbst durch persönliche Beteiligung miteinbezogen werden müssen. Dabei wird der Grad der Einbeziehung mit zunehmendem Alter immer grösser. Die kinderrechtlichen Basisnormen Schutz und Beteiligung werden dabei „nicht wie bei einwilligungsfähigen Kindern unter dem Vorrecht der Beteiligung, sondern die Beteiligung des Kindes unter dem Vorrecht des Schutzes gewahrt.“⁸⁰⁶ Stimmt das urteilsunfähige Kind allerdings einer medizinischen Behandlung nicht zu, muss man sich im Klaren darüber sein, dass die Freiheit nur so weit gewährt werden darf, wie durch diese Gewährung dem gesundheitlichen Wohl des Kindes nicht zuwidergehandelt wird. So würde man z. B. nie auf eine Blinddarmoperation verzichten, nur weil das Kind dies nicht will.⁸⁰⁷ Wenn Eltern aber einen elektiven Eingriff bei ihrem nicht urteilsfähigen Kind vornehmen lassen wollen, der nicht notwendigerweise eine eindeutige Hilfe für das Kind bedeutet, wäre es ethisch problematisch, diesen Eingriff auch vorzunehmen, wenn das Kind seine Zustimmung verweigert.⁸⁰⁸

Eine Zustimmung des Kindes zu einer medizinischen Intervention muss dagegen immer freiwillig sein. Sie darf nie zum Mittel von Interessen Dritter gemacht werden. So muss sichergestellt werden, dass das Kind keinesfalls nur der Eltern oder des medizinischen Personals

⁸⁰⁵ Vgl. *Kind uns Spital*, Kinderpartizipation, 3.

⁸⁰⁶ *Surall*, Ethik des Kindes, 303.

⁸⁰⁷ Vgl. *Staubli*, Sterbehilfe, 2.

⁸⁰⁸ Vgl. *Maio*, Mittelpunkt, 271.

zuliebe seine Zustimmung gibt, um diese nicht zu enttäuschen und ihren Erwartungen gerecht zu werden. Kritisch wird es dann, wenn das Aufklärungsgespräch auf Überredung setzt. In diesem Fall hängt es vom jeweils individuellen Kontext ab, zu beurteilen, ob und inwieweit das Kind durch seine Einwilligung die Sichtweise seiner Eltern oder anderen Personen übernimmt. Dabei bedarf es der kritischen Unterscheidung zwischen Überredung und Überzeugung, wobei Letztere die freiwillige Übernahme fremder Ansichten impliziert. Basiert das Aufklärungsgespräch auf dem Moment des Überzeugens und nicht auf dem des Überredens, ist die relationale Autonomie der jungen urteilsunfähigen Patientin oder des jungen Patienten nicht gefährdet.⁸⁰⁹ Verweigert ein urteilsunfähiges Kind jedoch seine Zustimmung zu einem eindeutig notwendigen Eingriff, wie dies z. B. ein bösartiger Knochentumor darstellt, der nach einer fehlgeschlagenen Chemotherapie nur mittels Amputation behandelt werden kann, um eine Metastasierung zu verhindern, wäre in diesem Fall auch gegen den Kindeswillen eine Behandlung angezeigt. Die langfristigen gesundheitlichen Interessen des Kindes hätten in diesem Fall Vorrang vor der Gewährung seiner Freiheit.⁸¹⁰ Eine vorgängige, empathische kindgemässe Aufklärung ist dabei selbstverständlich.

Dr. Staubli, der bereits seit 15 Jahren als leitender Arzt am Kinderspital Zürich tätig ist, erachtet die Zusammenarbeit zwischen Eltern, Kindern und Ärzten in den meisten Fällen als problemlos. Er stellt allerdings fest, dass Eltern ihren urteilsunfähigen Kindern, selbst nach intensiver Aufklärung, heute etwas häufiger als früher eine schulmedizinische Behandlung verweigern. Da die Eltern entscheiden, was zum Wohle ihres urteilsunfähigen Kindes ist und sie auch das Risiko übernehmen, sind den Ärzten in solchen Fällen die Hände gebunden. Erst wenn es lebensbedrohlich wird und auch ethische Gespräche nicht weiterhelfen, wird die Kinder- und Erwachsenenschutzbehörde eingeschaltet. Diese entscheidet dann, ob den Eltern das medizinische Sorgerecht entzogen wird bis das Kind wieder gesund ist (Kap. B IV 1.1.3). Im Kinderspital Zürich treten solche Fälle etwa zwei bis dreimal im Jahr auf.⁸¹¹ So berichtet Staubli von einem kürzlich aufgetretenen Fall, wo eine Therapie bei einem an Leukämie erkrankten Kind um drei Monate verzögert wurde. Obwohl diese Krankheit in 80% aller Fälle heilbar ist, starb dieses Kind während der Therapie. Ob es überlebt hätte, wenn man keine Zeit verloren hätte, weiss

⁸⁰⁹ Vgl. *Maio*, Mittelpunkt, 147.

⁸¹⁰ Vgl. *Maio*, Mittelpunkt, 272–273.

⁸¹¹ Vgl. *Staubli*, Sterbehilfe, 2.

man nicht. „Aber der Fall hinterliess ein sehr ungutes Gefühl.“⁸¹² In seltenen Fällen kommt es auch vor, dass Eltern ihr behindert zur Welt gekommenes Kind sterben lassen wollen, weil sie es nicht leiden sehen können. Es ist dann Aufgabe des Arztes, die Eltern davon zu überzeugen, ihr Kind nicht sterben zu lassen und notfalls die Behörden einzuschalten. Im Nachhinein, wenn sie den ersten Schock überwunden haben, zeigen sich die Eltern oft dankbar und schaffen es, eine liebevolle Beziehung zu ihrem Kind aufzubauen. Nur in sehr seltenen Fällen geben sie ihr Kind zur Adoption frei.⁸¹³

Das Recht auf Gesundheit(sversorgung) besagt für chronisch kranke oder behinderte Kinder nicht nur, dass sie sich an der Wahl der therapeutischen Mittel eigenverantwortlich beteiligen sollen, sondern auch am Ziel der Bestimmung von Gesundheit.⁸¹⁴ So versteht der Theologe und Arzt Dietrich Rössler Gesundheit, im Gegensatz zu der Definition der WHO von 1946⁸¹⁵, nicht „als Abwesenheit von Störungen“ sondern als „die Kraft mit ihnen zu leben“.⁸¹⁶ Dieses Verständnis von Gesundheit erlaubt es einem behinderten oder chronisch kranken Kind durchaus, sich als gesund zu betrachten, wenn es eine für sich befriedigende Art und Weise gefunden hat, sein Leben mit seiner Krankheit zu gestalten. Insofern ist die Verweigerung einer Partizipation des urteilsunfähigen Kindes umso weniger zu rechtfertigen, je weniger bei akuten Erkrankungen schnelle Entscheidungen getroffen werden müssen und je mehr bei einem chronischen Krankheitsverlauf die Mitwirkung des Kindes zu einer Sekundär- und Tertiärprävention nötig ist.⁸¹⁷

Ethische Entscheidungsfindungen, bei denen alle Beteiligten mit einbezogen werden müssen, stehen vor allem bei infausten Diagnosen an. Eine solche Diagnose bedeutet in der Regel, dass eine Heilung nicht mehr möglich und mit dem konsekutiven Tod zu rechnen ist. Dennoch wird, wenn sich ein Kind in dieser Situation befindet, oft ganz anders gekämpft als bei älteren Patienten. Entscheidungen zum Behandlungsverzicht sind bei Kindern eher selten, obwohl die Erfolgsaussichten nicht grösser sind als bei Erwachsenen.⁸¹⁸ Staubli gibt hierzu zu bedenken:

⁸¹² Staubli, Sterbehilfe, 2.

⁸¹³ Vgl. Staubli, Sterbehilfe, 2; vgl. auch Mehl, Kindeswohl, 71.

⁸¹⁴ Vgl. Surall, Ethik des Kindes, 307–308.

⁸¹⁵ WHO, Basic Documents, Vol. 1, Genf 1976: Gemäss der WHO ist Gesundheit „ein Zustand vollständigen körperlichen, geistigen und sozialen Wohlbefindens und nicht nur das Freisein von Gebrechen und Krankheiten“

⁸¹⁶ Rössler, Der Arzt, 73; vgl. auch Maio, Die heilende Kraft, 58.

⁸¹⁷ Vgl. Surall, Ethik des Kindes, 307–308; vgl. auch Mehl, Kindeswohl, 71–72.

⁸¹⁸ Vgl. Vrakking, Medical End-of-Life, 806.

„Die Möglichkeiten der modernen Medizin haben aber dazu geführt, dass wir todkranke Kinder manchmal nicht mehr sterben lassen – das beschäftigt mich sehr. [...] Die hochspezialisierte Medizin lässt alle, auch uns Ärzte, glauben: Alles ist möglich! Dass sie manchmal das Sterben verhindert und das Leiden verlängert, sollten wir häufiger bedenken.“⁸¹⁹

Die Ambivalenz des medizinisch-technischen Fortschritts in der hochspezialisierten Medizin, die neue Möglichkeiten der Leidensminderung aber auch der Leidensverlängerung geschaffen hat, zeigt sich in der Pädiatrie daher in ganz besonderem Masse. So sind die Eltern oft nicht bereit, ihr sterbendes Kind in Würde gehen zu lassen und setzen es, gegen seinen Willen, unermesslichem Leiden aus. Eine Fachperson berichtet:

„[In manchen Situationen müsste man sagen:] <Es geht eigentlich nicht! Wir haben keine Therapieoption mehr und wir können nicht mehr helfen!> Und trotzdem wird noch weiter Medizin an diesen Kindern betrieben, weil man einfach nicht loslassen kann. Weil man die Kinder nicht sterben lassen kann. Dort merke ich einfach immer wieder die Argumentation, dass man die Eltern erst soweit bringen muss, dass sie das Kind loslassen und sterben lassen können, bevor man Massnahmen einfrieren darf oder eben nichts mehr macht. Damit habe ich je länger je mehr Mühe, weil all die Situationen, die ich erlebt habe so sind, dass man Kinder, die wirklich am Sterben sind, über Tage oder Wochen noch an Maschinen am Leben behält. Und diese Kinder leiden und man weiss, dass sie sowieso früher oder später sterben werden. [...]“⁸²⁰

Der Entscheid, eine Therapie abubrechen, sollte jedoch nie von einem Menschen allein getroffen werden, weder von den Eltern noch vom behandelnden Arzt. So werden im Kinderspital Zürich solche Fälle im Rahmen eines ethischen Gesprächs diskutiert, an dem alle involvierten Fachpersonen beteiligt sind. Anschliessend wird den Eltern, als Stellvertreter des urteilsunfähigen Kindes, ein Vorschlag unterbreitet, wie weiter verfahren werden soll. Teilen diese den Vorschlag nicht, findet ein weiteres Gespräch statt. Gemäss Staubli fanden in den letzten fünf Jahren 80 solcher Gespräche statt. In acht von zehn Fällen konnte dabei ein Entscheid gefunden werden, der von allen unterstützt wurde. In den Fällen, bei denen dies nicht möglich ist, ist es die Aufgabe der Ärzte, das „Recht des Kindes auf Sterben zu verteidigen“.⁸²¹ Ist das Kind zu einer angemessenen Einschätzung der Lage fähig, sollten Eltern und Ärzte ernsthaft prüfen, ob auch der Kindeswille zu berücksichtigen ist. Entwicklungspsychologisch scheint die Altersgrenze von 12 Jahren angemessen. Gemäss Lohaus markiert sie den durchschnittlichen Übergang zum „formal-operationalen Stadium, indem ein Kind in der Lage ist, verschiedene

⁸¹⁹ Staubli, Sterbehilfe, 1.

⁸²⁰ Dialog Ethik, Kindeswohl im Spital, 23.

⁸²¹ Staubli, Sterbehilfe, 1.

Entscheidungsoptionen und deren jeweilige Konsequenzen hypothetisch zu durchdenken.“⁸²² Eine allgemeinverbindliche Altersgrenze hat man für eine Beteiligung von Minderjährigen jedoch nicht festgesetzt. Die Partizipation des Kindes zeigt sich im Zürcher Kinderspital auch darin, dass die Verantwortlichen ein sogenanntes „Wish-Dokument“ entwickelt haben, in dem ein schwerkrankes Kind festhalten kann was ihm wichtig ist, wenn es nicht mehr in der Lage ist, seine Bedürfnisse selbst zu formulieren. Darin wird z. B. festgehalten, wer dabei sein soll, wenn es stirbt oder wie es beerdigt werden will.⁸²³ Eine aktive Sterbehilfe auf Wunsch urteilsunfähiger Kinder, wie in Belgien, ist derzeit in der Schweiz nicht vorstellbar. Allerdings werden auch im Kinderspital Zürich Therapien abgebrochen, wenn die Situation ausweglos ist. Andererseits kommt es aber auch vor, dass Kinder operiert werden, obwohl es sehr wahrscheinlich ist, dass sie den Eingriff nicht überleben, nur um sagen zu können, man hätte alles versucht. Diese Sachverhalte sollten gemäss Staubli mehr thematisiert und diskutiert werden.⁸²⁴

Im Folgenden soll nun näher auf die Fördernorm eingegangen werden. Sie spielt im tripolaren Spannungsfeld der kinderrechtlichen Basisnormen eine wichtige Rolle, indem sie sukzessive, unter Wahrung des gegenwärtig notwendigen Schutzes, die Voraussetzungen für eine künftige eigenverantwortliche Partizipation des Kindes schafft.

3.3. Fördernorm

3.3.1. Förderung der Resilienz

Gemäss dem salutogenetischen Ansatz nach Aaron Antonovsky⁸²⁵, der den Präventionsgedanken in Bezug auf Krankheit betont, ist Krankheit kein Zustand, sondern ein Prozess.⁸²⁶ Dabei kommt der Gesundheitsförderung zur Vermeidung von Krankheit eine wichtige Rolle zu. Primäres Ziel ist es, allen Menschen, auch und vor allem den noch urteilsunfähigen Kindern, ein höheres Mass an Selbstbestimmung über ihre Gesundheit zu ermöglichen. So sollen sie zu deren Stärkung befähigt werden. Im Idealfall erfolgt die Gesundheitserziehung schon frühzeitig durch die eigenen Eltern, vor allem durch entsprechendes Vorbildverhalten und

⁸²² Lohaus, Gesundheit, 34ff. 71ff.

⁸²³ Vgl. Staubli, Sterbehilfe, 2, vgl. auch Mehl, Kindeswohl, 73.

⁸²⁴ Vgl. Staubli, Sterbehilfe, 1.

⁸²⁵ Vgl. Antonovsky, Salutogenese.

⁸²⁶ Genese bzw. die Ableitung *genetisch* kommt von dem griechischen Wort γένεσις für Entstehung. *Salutogenese* kann also mit Gesundheitsentstehung übersetzt werden und stellt somit einen (Entstehungs)prozess dar.

kindgerechte Anleitung und Unterstützung. Allerdings ist die Fähigkeit bzw. der Wille zur Gesundheitsförderung stark von der jeweiligen sozialen Schicht abhängig. Nicht alle Eltern sind in der Lage, ihr Kind entsprechend aufzuklären und zu erziehen. Oftmals verhält sich die Familie sogar kontraproduktiv, indem sie durch eine gesundheitsschädigende Lebensführung, wie zu wenig Bewegung, ungesundes Essen, Rauchen, übermässigen Alkoholkonsum etc. ein zusätzliches Gesundheitsrisiko für ihr Kind darstellt. Da die Schule, im Gegensatz zu Kindergärten und Vereinen, aufgrund ihrer allgemeinen Schulpflicht eine nahezu 100%ige Reichweite als zentrale Bildungsinstanz hat, wäre meines Erachtens eine Integrierung der Gesundheitsförderung ins allgemeine Bildungssystem, im Rahmen eines eigenen Schulfaches *Gesundheitserziehung*, in allen Schultypen über alle Jahre hinweg zu begrüssen. Genauso wichtig ist es aber auch, hospitalisierten Kindern, im Rahmen einer im Spital integrierten Schule für Kranke, grundlegende Kenntnisse zur Gesundheitsförderung zu vermitteln, die ihnen neben der Vermeidung oder Bewältigung von Krankheit Möglichkeiten aufweist, individuell mit ihrer eigenen Krankheit in einer für sie zufriedenstellenden Art und Weise umgehen zu können.

Die Kindeswohlstudie von *Dialog Ethik* zeigt auf, dass insbesondere chronische und lang andauernde Erkrankungen für Kinder als auch deren Familien eine vielschichtige Zäsur darstellen können. So äussert sich z. B. eine körperliche Zäsur durch die Veränderung von einem aktiven sportlichen Leben hin zu einem körperlich eingeschränkten und vielleicht sogar durch Bettlägerigkeit gekennzeichneten Leben. Besonders schwer tun sich Kinder, die sich noch an ihre gesunde Lebensphase und ihre damaligen Fähigkeiten erinnern können. Sie müssen nun akzeptieren lernen, dass der eigene Körper nicht mehr so funktioniert wie vorher. Oft ist dies mit Verunsicherung und Scham verbunden.⁸²⁷ Eine Fachperson berichtet:

*„Für viele Kinder, die akut krank sind, ist es so, dass sie im ersten Moment sehr traurig und irritiert sind darüber, dass ihr Körper nicht funktioniert. Für ein Kind, das nicht mit einer Behinderung aufgewachsen ist, ist das etwas unendlich Verunsicherndes, wenn der Körper, der immer funktioniert hat, nicht mehr geht.“*⁸²⁸

Bedingt durch die körperliche Zäsur erleben Kinder oft auch eine soziale Zäsur. So sind sie durch Klinik- und Rehabilitationsaufenthalte lange und/oder immer wieder abwesend und können ihre sozialen Kontakte nur schwer aufrechterhalten. Die Kinder sind dann oft unsicher

⁸²⁷ Vgl. *Dialog Ethik*, Kindeswohl im Spital, 28.

⁸²⁸ *Dialog Ethik*, Kindeswohl im Spital, 28.

und wissen nicht, an wem sie sich orientieren sollen: an den gesunden oder an den ebenfalls zum Teil noch stärker eingeschränkten Kindern. Sie ringen mit ihrer eigenen Identität und Zugehörigkeit.⁸²⁹ Um mit dieser Zäsur umgehen zu können, brauchen Kinder Geduld und Zeit, sei es, um die ehemaligen Fähigkeiten wieder zurückgewinnen zu können oder sich an die veränderten Fähigkeiten zu gewöhnen. Gemäss den durchgeführten Interviews fällt es vielen Kindern schwer, ihre Defizite zu akzeptieren. Immer wieder vergleichen sie sich mit gesunden Kindern und haben deshalb Schamgefühle, weil sie z. B. infolge Inkontinenz Windeln tragen müssen. Oftmals werden sie aber auch aufgrund äusserlich nicht sichtbarer Einschränkungen als Simulanten dargestellt oder sie werden wegen kognitiver, motorischer oder sprachlicher Einschränkungen gehänselt und ausgelacht. Viele Kinder versuchen daher ihre Einschränkungen so gut als möglich zu verbergen.⁸³⁰ Es ist daher von grosser Bedeutung, den Kindern Wege und Möglichkeiten aufzuzeigen, wie sie mit diesen belastenden Gefühlen einen Umgang finden und auf stigmatisierende Reaktionen antworten können. So wird es gerade bei veränderten Fähigkeiten als äusserst wichtig erachtet, das Kind darin zu unterstützen, seine Einschränkungen einzuordnen, seine Vorstellung von Behinderung zu erörtern und mit ihm gemeinsam einen Referenzrahmen für seine Identität zu erarbeiten. Die Kinder werden ermutigt, sich nicht an ihren Defiziten zu orientieren und zu messen, sondern z. B. im Rahmen physiotherapeutischer Übungen ihre Neugier für das Potential ihres veränderten Körpers zu wecken. Zu dieser Unterstützung gehört auch die Orientierung an kleinen Fortschritten und Zwischenzielen. Hier wird der Schnittpunkt zwischen der Beteiligungsnorm und der Fördernorm offenbar. Auch wenn die Widerstandsressourcen, wie sie Antonovsky⁸³¹ beschreibt, von Kind zu Kind unterschiedlich sein können und die Fähigkeit eines jeden Einzelnen, darauf zurückzugreifen, variieren kann und folglich die gleiche Krankheitsausprägung von verschiedenen Kindern unterschiedlich wahrgenommen und gewichtet wird, erachten es Eltern und Kinder als nützlich, sich mit anderen Betroffenen über den Umgang mit der Krankheit auszutauschen. So erleben sie dann, dass es mehrere Kinder gibt, die an derselben Krankheit leiden und es fällt ihnen leichter, die eigenen Einschränkungen als Normalität empfinden zu können. Sie bekommen ein Gefühl des Integriert- und Akzeptiertseins und können sich zudem gegenseitig ermutigen.

⁸²⁹ Vgl. *Dialog Ethik*, Kindeswohl im Spital, 28.

⁸³⁰ Vgl. *Dialog Ethik*, Kindeswohl im Spital, 28–29.

⁸³¹ Vgl. *Antonovsky*, Salutogenese; vgl. auch *Dabrock*, Befähigungsgerechtigkeit, 34.

Die Mutter einer an einer seltenen Bindegewebskrankheit leidenden Tochter⁸³² beschreibt eindrücklich:

„Wir waren in Amerika an der Konferenz [zu dieser seltenen Krankheit]. Und dort hat Carmen etwa 50 andere Kinder gesehen, die sind wie sie. Das war mir sehr, sehr wichtig für Carmen, damit sie sieht, dass sie nicht alleine ist. Es hat noch andere Kinder, die das auch haben.“⁸³³

3.3.2. Förderung durch Spitalschulen

Ferner muss den hospitalisierten Kindern, wenn immer möglich, der Zugang zu einer allgemeinen Schulbildung ermöglicht werden. Die Schule stellt für Kinder und Jugendliche die wichtigste Bildungsinstitution dar und leistet damit nicht nur einen unverzichtbaren Beitrag zur Umsetzung des Kinderrechts auf Bildung, wie es Artikel 28 der UN-KRK postuliert (Kap. B IV 1.1.4), sondern stellt gleichzeitig den für Kinder so wichtigen Kontakt zu Gleichaltrigen dar, den die Schutznorm fordert. Die Spitalschule kann demnach durchaus „das Highlight des Tages“⁸³⁴ sein, eine Struktur, die die kranken Kinder trägt und die etwas Normalität in den Spitalalltag bringt.⁸³⁵ Die Schülerinnen und Schüler sind dann nicht primär Patienten, sondern werden als Individuen in ihrem gesamten Menschsein, in all ihrer Fragilität und mit all ihren Defiziten, ihren kognitiven und emotionalen Fähigkeiten und Befindlichkeiten, die miteinander verwoben sind, wahr- und ernst genommen. So berichtet die Mutter eines an einer seltenen Erbkrankheit leidenden Jungen⁸³⁶:

„Es war wichtig, David Boden und Ruhe geben zu können und mit ihm [im Spital] auch ein Stück Normalität leben zu können. Nicht Selbstmitleid und Verzweifeln, sondern lachen können und es lustig haben und Bücher vorlesen und halt auf YouTube Filmchen anschauen. Einfach eigentlich so mit ihm mitgehen, was er mag [...] und Frische mit reinbringen.“⁸³⁷

Gleichzeitig muss die Spitalschule die Kontinuität und Reintegration der Kinder in ihren normalen Schulalltag sicherstellen. So sollen die Kinder nach Möglichkeit trotz Spitalaufenthalt den Anschluss an die Regelschule und ihre angestammte Klasse beibehalten können. Ein Mädchen, das an neurologischen Leiden erkrankt ist, erzählt:

⁸³² Geboren zwischen 2000 und 2005.

⁸³³ *Dialog Ethik*, Kindeswohl im Spital, 29.

⁸³⁴ *Loriol*, im Spital, 4.

⁸³⁵ Vgl. *Loriol*, im Spital, 4.

⁸³⁶ Geboren zwischen 1995 und 2000.

⁸³⁷ *Dialog Ethik*, Kindeswohl im Spital, 31.

„Ich war ja zwar einen Monat weg von der Schule, aber ich hatte das Gefühl, überhaupt nicht weg gewesen zu sein. [...] Ich hatte [dank der Spitalschule] überhaupt nichts verpasst, obwohl ich viele Tests verpasst hatte.“⁸³⁸

Selbstverständlich erfordert eine solche Schule für Kranke von allen Beteiligten enorme Flexibilität. So ist nicht nur pädagogisches und didaktisches Können gefragt, sondern ebenso medizinisches, psychologisches und gegebenenfalls auch psychiatrisches Fachwissen. Eine interdisziplinäre Zusammenarbeit ist daher unumgänglich.⁸³⁹

Dank der hochspezialisierten Medizin bleiben heute wesentlich mehr Kinder am Leben, die früher gestorben wären. Oftmals führen sie jedoch ein Leben mit gesundheitlichen Einschränkungen. Aktuellen Statistiken zufolge geht man heute in der Schweiz von 12% bis 15% aller Schulkinder aus, die chronisch, schwer krank oder verletzt sind und die Schule nicht regelmässig besuchen können.⁸⁴⁰ So werden Phasen, in denen sie durchaus sehr leistungsfähig sind von solchen abgelöst, in denen sie aus gesundheitlichen Gründen keine Regelschule besuchen können. Die Tendenz ist steigend. Dieser Sachverhalt stellt die Bildungslandschaft in diesem Land vor eine grosse Herausforderung. Interdisziplinäre Spitalschulen, in denen Lehrer der verschiedensten Schultypen zusammen mit Heilpraktikern, Pflegern, Sozialarbeitern, Psychologen, Logopäden, Physiotherapeuten etc. arbeiten, werden immer wichtiger.⁸⁴¹ Bedauerlicherweise ist die Finanzierung vieler Spitalschulen seit der Einführung des Finanzausgleichs und der Fallpauschalen schwieriger geworden. Allerdings wurde der Handlungsbedarf bereits erkannt.⁸⁴² So sind Spitalschulen ein ausserordentlich wichtiger Faktor in Bezug auf das Kindeswohl. Neben dem Bildungsauftrag helfen sie auch, soziale Kontakte zu pflegen, bringen etwas Normalität in den Krankenhausalltag und bieten den schwerkranken Kindern Spass, Arbeit, Kreativität aber auch Regeln und Pflichten und eine gewisse Tagesstruktur, an die sie sich halten müssen und tragen damit wesentlich zur Würde des kranken Kindes bei. So berichtet Davids Mutter über ihren an einer seltenen Erbkrankheit leidenden Sohn:

„Was David gut getan hat war, eine gewisse Struktur zu haben. Da sind Lehrer gekommen und auf ihn eingegangen: <Magst du jetzt rechnen? [...] Wollen wir lieber spielen>?“⁸⁴³

⁸³⁸ *Dialog Ethik*, Kindeswohl im Spital, 31.

⁸³⁹ Vgl. *Loriol*, im Spital, 4; vgl. auch *Dialog Ethik*, Kindeswohl im Spital, 31.

⁸⁴⁰ Vgl. *Walser*, chronisch kranke Kinder, 3.

⁸⁴¹ Vgl. *Walser*, chronisch kranke Kinder, 3.

⁸⁴² Vgl. *Walser*, chronisch kranke Kinder, 3.

⁸⁴³ *Dialog Ethik*, Kindeswohl im Spital, 31.

Es bleibt daher zu hoffen, dass künftig nicht nur die Aufrechterhaltung der Krankenhausschulen erhalten bleibt, sondern auch deren Ausbau und die fachspezifische Aus- und Weiterbildung der Fachkräfte gefördert wird. So berichtet eine Fachperson im Rahmen der Kindeswohlstudie von Dialog Ethik:

„Aber es braucht einfach sehr viel [für das Wohlbefinden der Kinder]. [...] Die ganzen Schulen, die wir haben. Das dient alles irgendwie dazu, dass das Kind, wenn es länger im Spital war, wenn es wieder zurückgeht, wieder integriert werden oder einfacher wieder in die normale Schule oder ins normale Leben zurückgehen kann. Das kostet natürlich, oder? Aber das ist schlussendlich das, was uns als Kinderspital auszeichnet und legitimiert.“⁸⁴⁴

⁸⁴⁴ *Dialog Ethik*, Kindeswohl im Spital, 32.

D SCHLUSSBETRACHTUNGEN

„Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst, und des Menschen Kind, dass du dich seiner annimmst?“ (Psalm 8,5)

Was ist der Mensch? Mit dieser Frage beschäftigen sich seit Jahrtausenden Wissenschaftler, Philosophen, Dichter – eigentlich jeder, der sich Mensch nennt. Die Biologie beschreibt den menschlichen Körper als eine funktionierende Einheit, die aus vielen einzelnen Systemen besteht. Nun ist der Mensch aber nicht nur Körper, sondern auch ein geistiges Wesen.⁸⁴⁵ Dieser menschliche Geist, unser Bewusstsein oder einfach unser Ich ist Forschungsschwerpunkt der Neurowissenschaften, die sich bereits seit einigen Jahrzehnten als die Naturwissenschaften vom menschlichen Geist und zur Leitdisziplin unserer Selbsterforschung etablieren. So hat der Kongress der Vereinigten Staaten 1989 beschlossen, eine Dekade der Erforschung des Gehirns einzuleiten.⁸⁴⁶ Etwa ein Jahrzehnt später kam es unter der Schirmherrschaft des damaligen nordrhein-westfälischen Ministerpräsidenten Wolfgang Clement in Deutschland zu einer ähnlichen Initiative. An der Universität Bonn wurde ebenfalls die Dekade des menschlichen Gehirns im Rahmen eines Kongresses eingeleitet und an der ETH Lausanne wird seit 2013 intensiv im Rahmen des *Human Brain Projects*, das von der Europäischen Kommission mit über einer Milliarde Euro gefördert wird, daran geforscht, das derzeitige Wissen über das menschliche Gehirn zusammenzufassen und das Gehirn computerbasiert zu simulieren.⁸⁴⁷ Viele Neurowissenschaftler verorten unser Ich im Gehirn. Als Beispiel sei z. B. der niederländische Hirnforscher Dick Swaab genannt. In seinem Buch *Wir sind unser Gehirn. Wie wir denken, leiden und lieben* schreibt er:

„Alles, was wir denken, tun und lassen, geschieht durch unser Gehirn. Der Bau dieser phantastischen Maschine entscheidet über unsere Fähigkeiten, unsere Grenzen und unseren Charakter; wir sind unser Gehirn. Hirnforschung ist nicht mehr allein die Suche nach den Ursachen von Hirnerkrankungen, sondern auch die Suche nach einer Antwort auf die Frage, warum wir sind, wie wir sind – eine Suche nach uns selbst.“⁸⁴⁸

Es ist unzweifelhaft, dass wir ohne unser Gehirn nicht hier wären, wir könnten weder denken, wach sein noch bewusst leben. Daraus lässt sich aber nicht zwingendermassen folgern, dass

⁸⁴⁵ Vgl. auch Härle, Der Mensch, 97–101.

⁸⁴⁶ Vgl. Bush, Presidential Proclamation.

⁸⁴⁷ Vgl. Human Brain Project, Brain Simulation.

⁸⁴⁸ Swaab, Wir sind unser Gehirn, 25.

wir mit unserem Gehirn identisch sind. So ist auch am Ende des Artikels *Das Manifest. Elf führende Neurowissenschaftler über Gegenwart und Zukunft der Hirnforschung*, der in der Zeitschrift *Gehirn und Geist* erschienen ist, zu lesen:

„Selbst wenn wir irgendwann einmal sämtliche neuronalen Vorgänge aufgeklärt haben sollten, die dem Mitgefühl beim Menschen, seinem Verliebtsein oder seiner moralischen Verantwortung zugrunde liegen, so bleibt die Eigenständigkeit dieser <Innenperspektive> dennoch erhalten. Denn auch eine Fuge von Bach verliert nichts von ihrer Faszination, wenn man genau verstanden hat, wie sie aufgebaut ist. Die Hirnforschung wird klar unterscheiden müssen, was sie sagen kann und was ausserhalb ihres Zuständigkeitsbereichs liegt, so wie die Musikwissenschaft – um bei diesem Beispiel zu bleiben – zu Bachs Fuge einiges zu sagen hat, zur Erklärung ihrer einzigartigen Schönheit aber schweigen muss.“⁸⁴⁹

Eine Unterscheidung, die uns hilft uns vor Augen zu führen, dass wir unser Gehirn zwar benötigen, um bewusst zu leben, wir aber nicht mit unserem Gehirn identisch sind ist, so der Bewusstseinsphilosoph Markus Gabriel, die Unterscheidung zwischen notwendigen und hinreichenden Bedingungen.⁸⁵⁰ So ist es z. B. notwendig, wenn ich mir ein Marmeladenbrot machen möchte, dass ich Marmelade und Brot habe. Hinreichend ist dies jedoch keineswegs. Ich kann zwar Marmelade im Küchenschrank und Brot in der Brotbox haben, ein Marmeladenbrot habe ich dann aber noch lange nicht. Dazu muss ich die Marmelade erst auf die richtige Art und Weise, z. B. durch Butter, mit dem Brot in Verbindung bringen.⁸⁵¹ So ähnlich verhält es sich auch mit unserem Gehirn. Das Gehirn ist zwar eine notwendige aber keine hinreichende Bedingung, um ein Bewusstsein zu entwickeln. Wir wären nicht annähernd diejenigen, die wir sind, wenn wir nicht in sozialer Interaktion mit anderen Menschen stünden. Der Mensch ist kein geborener Solipsist, der ein Bewusstsein haben kann, ohne jemals mit anderen Menschen in Kontakt getreten zu sein.⁸⁵² Soweit Gabriel.

⁸⁴⁹ Elger et al., Das Manifest, 31–37.

⁸⁵⁰ Vgl. Gabriel, ICH ist nicht Gehirn, 42.

⁸⁵¹ Vgl. Gabriel, ICH ist nicht Gehirn, 42.

⁸⁵² Vgl. dazu Kapitel B II 3ff, Neurobiologische Grundlagen, vor allem die Unterkapitel B II 3.2.1 und B II 3.2.4. So sind nach Bauer Spiegelneuronen das neuronale Fundament für eine frühe, grundlegende Kommunikation und wechselseitige soziale Einfühlung und somit auch die Basis für das intuitive Gefühl der zwischenmenschlichen Verbundenheit und der Entwicklung eines eigenen Ich. Sie stellen damit eine notwendige aber nicht hinreichende Bedingung für die Entwicklung des Bewusstseins dar. Vielmehr bedarf es immer wieder empathischer Anteilnahme und Zuneigung seitens der Bezugspersonen, um das Netz von Spiegelneuronenzellen gemäss dem Motto *use it or lose it* weiter aufzubauen und ein eigenes Bewusstsein entwickeln zu können.

Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? Das fragt auch schon der Psalmbeter in Psalm 8. Dabei bleibt er nicht bei dieser Frage stehen, sondern legt quasi die Antwort schon in die Frage hinein. So stellt das Psalmwort den Menschen in Beziehung zu Gott.

Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst, und des Menschen Kind, dass du dich seiner annimmst? Du hast ihn wenig niedriger gemacht als Gott, mit Ehre und Herrlichkeit hast du ihn gekrönt.⁸⁵³

Hier wird klar zum Ausdruck gebracht, dass der Mensch ein Geschöpf Gottes ist. Dabei hat Gott uns Menschen nicht einfach nur mit Würde und von besonderer Qualität geschaffen⁸⁵⁴, sondern er sucht auch immer wieder den Kontakt zu seinen Geschöpfen und nimmt sich ihrer an. Er gedenkt ihrer in ganz besonderer Art und Weise, indem er immer wieder die Beziehung zwischen sich und den Menschen sucht. Gemäss Drewermann haben Wörter wie Schöpfung oder Geschöpf eine wertende Bedeutung. Sie weisen auf die Geschenkhafte unserer Existenz hin und rufen somit ein Gefühl von Dankbarkeit und Liebe hervor.⁸⁵⁵ So sind Worte wie eben Geschöpf aber auch Nächste und Nächster, Bruder und Schwester oder Vater und Mutter nicht etwa rein deskriptive Begriffe, sondern sie bringen vielmehr eine bestimmte Haltung und Einstellung wie Mitgefühl und Empathie diesen Menschen gegenüber zum Ausdruck und fordern entsprechende Handlungsweisen.⁸⁵⁶ Hierfür haben uns die Autoren der Bibel in Form von Erzählungen und Geschichten entsprechende Vorlagen gegeben. Sie haben uns den Faden quasi in die Hände gelegt, damit wir ihn aufnehmen und weiterspinnen. Auf anschauliche Weise zeigen sie uns, wie wir mit unseren Mitgeschöpfen umgehen sollen, wobei im Mittelpunkt immer die Barmherzigkeit steht. Auffallend dabei ist die dem Gottesbild korrespondierende Zuschreibung desjenigen Terminus, der das Sich-Erbarmen Gottes körpermetaphorisch als die engste emotionale Bindung und Beziehung an den Menschen begreift.⁸⁵⁷ Dabei bleibt es nicht beim Mitleid(en) mit anderen, sondern es wird, wie in Kapitel B III 1 eingehend diskutiert, immer die entsprechende mitfühlende Handlung miteinbezogen. Grosse Ähnlichkeit zu

⁸⁵³ Psalm 8, 5–7.

⁸⁵⁴ Vgl. dazu Kapitel B I 1.2.2, wonach in der Eigenschaft von כָּבוֹד (kabod > Herrlichkeit) eine Parallele mit dem engeren, deskriptiven Gehalt der Werteigenschaft Würde gesehen wird.

⁸⁵⁵ Vgl. Drewermann, Wir glauben, weil wir lieben, 166.

⁸⁵⁶ Gemäss dem Biologen D. Hamilton verhalten sich Lebewesen umso empathischer zueinander, je enger sie miteinander verwandt sind und je mehr Gene sie demnach miteinander teilen. Die zahlreichen Genealogien im Alten und im Neuen Testament dienen dazu, aufzuzeigen, dass alle Menschen auf gemeinsame Vorfahren zurückgehen und letztendlich eine grosse (fiktive) Familie sind. So konstruieren Genealogien eine kulturelle Identität. Es entsteht eine Vertrautheit, die aus einer gemeinsamen Vergangenheit resultiert.

⁸⁵⁷ Vgl. Naurath, Mit Gefühl, 284.

dem sowohl alttestamentlichen als auch neutestamentlichen Begriff der Barmherzigkeit weist der Terminus der reifen, imaginativen Empathie auf.⁸⁵⁸ Bestimmend für die Empathie ist dabei, „dass es sich um eine emotionale Beziehung und Anteilnahme zweier Subjekte handelt, die mit der Charakterisierung von mitfühlender Beziehung als Identität in bleibender Differenz zu beschreiben ist.“⁸⁵⁹ So muss bei aller mitfühlenden Nähe eine „subjektivitätstheoretische und theologisch fundierte Distanz“⁸⁶⁰ bleiben. Nur so können beide Subjekte vor Vereinnahmung und Verobjektivierung geschützt und der Anerkennung der Würde des Menschen als einem liebesbedürftigen und liebesfähigen Beziehungswesen mit einem eigenen Ich Rechnung getragen werden. Die Distanz ist demnach in emotionaler Hinsicht eine Grundbedingung für Empathie. Dies ist wichtig zu betonen, da in wissenschaftsgeschichtlichen Diskussionen hinsichtlich Gefühl und Rationalität bislang die Bedeutung der Ratio dominierend war und noch immer ist. So wurde in ihr die einzige Möglichkeit gesehen, der „Macht der Gefühle“⁸⁶¹ zu entgehen. Die Theologieprofessorin Helga Kuhlmann schreibt dazu:

„Von Gefühlen werden Menschen überwältigt. Nur durch ihre Vernunft können sie Distanz gewinnen und versuchen, sich von dieser Macht zu befreien.“⁸⁶²

In dieser Angst gründet der geisteswissenschaftliche Antagonismus zwischen Gefühl und Rationalität. Dieser Antagonismus dehnt sich letztendlich auf „dualistisch und hierarchisch bestimmte Dichotomien zwischen Leib und Seele, Natur und Kultur, Frau und Mann etc. aus“⁸⁶³. Da aber Religion ihre Grundlage im Gefühl hat und gemäss Naurath auch anthropologisch gesehen von einer Einheit des Denkens, Fühlens und Wollens auszugehen ist, greift eine Negierung oder Marginalisierung der Emotionalität zugunsten der Rationalität zu kurz.

Hier komme ich nun auf die Frage Joachim Fischers in der Einleitung zurück:

„Der Menschenwürdegedanke ist nicht nur hinsichtlich seines Gehalts und seines Anwendungsbereichs strittig, sondern auch hinsichtlich der Frage, woher er abgeleitet ist. Hat er seine Grundlage im Gefühl bzw. in der Intuition etwa in dem Sinne, dass mit ihm unsere intuitiven Vorstellungen davon artikuliert werden, was mit einem Menschen qua Menschen unter keinen Umständen geschehen darf. Sei es aufgrund von Handlungen anderer oder aufgrund

⁸⁵⁸ Vgl. Kapitel die Kapitel B II 5ff.

⁸⁵⁹ Naurath, Mit Gefühl, 284.

⁸⁶⁰ Naurath, Mit Gefühl, 284.

⁸⁶¹ Naurath, Mit Gefühl, 285.

⁸⁶² Kuhlmann, Gott fühlen – Gott denken, 125.

⁸⁶³ Naurath, Mit Gefühl, 285.

*bestimmter Lebensumstände wie Hunger und Armut? Oder hat er seine Grundlage in der Vernunft, nämlich in der Reflexion des Menschen auf sich selbst, durch die er als etwas erwiesen werden kann, das in universellen Massstab allen Menschen gleichermassen zukommt?*⁸⁶⁴

Die vorangegangenen Überlegungen legen nahe, dass die Würde des Menschen eine inhärente Würde ist, die ihre Grundlage im Gefühl bzw. der Intuition hat. So wird der Anerkennung der Würde des beziehungsfähigen und beziehungsbedürftigen Menschen Rechnung getragen, indem man sich infolge emotionaler Betroffenheit, loving attention oder einfach Liebe in die Lage seines Nächsten versetzt und so dessen Nöte, Ängste und Bedürfnisse aber auch seine Freude nachzuvollziehen und zu verstehen versucht. Die Selbstbezogenheit kann so überwunden und der Mensch zu reifer Empathie befähigt werden, die als Schlüssel für vernünftiges und genuin moralisch motiviertes Handeln dient. Demnach ist unter Liebe, Empathie oder Mitgefühl nicht nur eine blosser Emotion zu verstehen, die sich als nichtkognitiv von unseren rationalen und vernünftigen Akten trennen lässt, sondern es handelt sich vielmehr um eine „vernünftige Emotion“⁸⁶⁵, die erkenntniserhellenden Charakter hat. Beide Dimensionen, Kognition und Emotion, Ratio und Gefühl sind eng miteinander verquickt und lassen sich nicht voneinander trennen. Insofern vereint Empathie beide Dimensionen untrennbar in sich. Eine so verstandene Liebes- und Beziehungsethik, die unser Leben als das versteht was es tatsächlich ist, nämlich ein „komplexes Geflecht von Einstellungen, Handlungsweisen, Überzeugungen, Wünschen, Emotionen, Ritualen, Praktiken und vielen mehr“⁸⁶⁶ unterscheidet sich grundlegend von der Pflichtenethik Kants, die eben diesen Bedeutungshintergrund ausklammert und die Ethik lediglich mit abstraktem Vokabular zu erfassen versucht. Eine solche Ethik läuft jedoch immer Gefahr, zu einer leeren Phrase zu werden und ihren normativen Charakter zu verlieren. Die Liebes- und Beziehungsethik nimmt dagegen den ganzen Menschen mit seinen Stärken und Schwächen, mit seinen emotionalen und seinen (noch nicht oder auch nicht mehr vorhandenen) kognitiven Voraussetzungen und Gegebenheiten sowie seinen lebenspraktischen Kontext in den Blick und trägt somit der Anerkennung seiner Würde Rechnung. Eine solche christliche Ethik der Menschenwürde schliesst auch Kinder (genauso wie kranke, behinderte, demente oder komatöse Menschen) mit ein und lässt ihnen nicht nur eine Solidaritätswürde zukommen. Insofern sind die ersten beiden Punkte, die in der Einleitung hinsichtlich

⁸⁶⁴ Fischer, Menschenwürde, 50.

⁸⁶⁵ Merz, Begrenzen Moralnormen, 368.

⁸⁶⁶ Ammann, Emotionen, 194.

des Würdebegriffs für Kinder gefordert wurden, erfüllt.⁸⁶⁷ In Kapitel B IV 1.2 konnte zudem gezeigt werden, dass eine solche Liebes- und Beziehungsethik, in der Empathie als konstitutiv angesehen wird, durchaus mit der paternalistischen Beschränkung der kindlichen Freiheit harmoniert. Der Respekt vor dem Kind fordert es nämlich, das Kindeswohl in den Mittelpunkt zu stellen. Dieses fordert einerseits den Schutz der kindlichen Interessen, zugleich aber auch die Anerkennung des Kindes als einer „unverwechselbaren, einzigartig wertvollen, und zugleich unverfügbaren Person“⁸⁶⁸. So kann das Prinzip des Autonomieanspruchs des Erwachsenen nicht einfach auf das minderjährige Kind übertragen werden. Kinder sind keine „kleine[n] Erwachsene[n]“⁸⁶⁹. Sie sind nicht als inkomplette Individuen zu verstehen, denen lediglich gewisse Attribute des erwachsenen Menschen fehlen. Sie sind vielmehr wesentlich anders und zwar hinsichtlich verschiedenster Aspekte wie z. B. ihrer Physiologie, ihrer Biorhythmen, ihrer Psyche oder ihrem Sozialverhalten.⁸⁷⁰ Gemäss NC⁸⁷¹ spiegeln daher die drei gleichwertig zu betrachtenden kinderrechtlichen Basisnormen Schutz, Partizipation und Förderung, wie in den Kapiteln B IV 1.1.1 bis B IV 1.1.4 beschrieben, in ihrer Gesamtheit die Achtung vor der Würde des Kindes wieder. Dabei müssen diese in einem ausgewogenen Verhältnis und immer im Kontext von Liebe und Empathie zueinanderstehen.

Brisante Fragestellungen ergeben sich hier vor allem in medizinischen Kontexten. So werden gerade vor den Möglichkeiten einer hochspezialisierten Medizin, in der Gesundheit nicht mehr klar definiert werden kann⁸⁷² von Ärztinnen und Ärzten genauso wie von Eltern und deren (minderjährigen) Kindern oftmals ethische Entscheidungsfindungen gefordert, bei denen in manchen Fällen auch über Leben oder Tod entschieden werden muss. Dies stellt für alle Beteiligten eine grosse Herausforderung dar. Derartige Fragen wurden unter anderem in Teil C dieser Arbeit thematisiert. Dabei konnte gezeigt werden, dass auch vor dem Hintergrund solcher schwieriger Situationen die relationale Ungleichheit von Kindern und Erwachsenen, wie Slotte

⁸⁶⁷ Vgl. Einleitung: Um den Würdebegriff auf Kinder anwenden zu können, müsste dieser 1) eine klare Bedeutung haben, die nicht auf andere normative Konzepte reduzierbar ist, 2) sich nicht auf Voraussetzungen stützen, die Kinder noch nicht erfüllen können (Autonomie), 3) mit der paternalistischen Beschränkung der kindlichen Freiheit harmonieren.

⁸⁶⁸ *Maio*, Mittelpunkt, 270.

⁸⁶⁹ *Marckmann/Niethammer*, Ethische Aspekte der pädiatrischen Forschung, 134.

⁸⁷⁰ Vgl. *Marckmann/Niethammer*, Ethische Aspekte der pädiatrischen Forschung, 134.

⁸⁷¹ National Coalition für die Umsetzung der UN-Kinderrechtskonvention in Deutschland.

⁸⁷² Vgl. *Wils/Baumann-Hölzle*, Mantelbüchlein Medizinethik I, 39; Gesundheit ist heute ein Gut, das von Zufall und Schicksal nicht mehr so abhängig ist wie früher. So wird gerade vor den Möglichkeiten der hochspezialisierten Medizin, Gesundheit häufig normativ definiert.

sich in Anlehnung an Annette Baier ausdrückt, nicht in einem hierarchischen, patriarchalen Autoritätsverhältnis festgeschrieben werden darf, das Kindern auf Kosten von Gehorsam und Unterordnung Schutz und Sicherheit bietet. Christlich ausgedrückt hiesse dies: Die Differenz von Kindern und Erwachsenen *coram hominibus* darf aufgrund der Gleichheit *coram deo* nicht in einem patriarchalen, hierarchischen Autoritätsverhältnis festgesetzt werden. Die Gleichheit *coram deo* motiviert vielmehr dazu, die kindliche Entwicklung durch eine aktive, angemessene und dem Kind entsprechende Förderung, die im medizinethischen Kontext sowohl Gesundheitserziehung, den Umgang mit der eigenen Krankheit als auch allgemeine Bildung umfasst, zu begleiten, so dass letztendlich die Gleichheit *coram hominibus* erreicht wird, die sich in einer eigenverantwortlichen Patientenautonomie niederschlägt. Liesse die absolute Dienstbarkeit des urteilsunfähigen Kindes keinen Raum für eine angemessene und zumutbare Eigenverantwortung, wäre dies, genauso wie die absolute Selbstbestimmung des urteilsunfähigen Kindes, welche nur zu einer Überforderung führen würde, mit der Gleichheit von Kindern und Erwachsenen *coram deo* nicht vereinbar. Vielmehr erfordert es die Verantwortung der Eltern, ihre Kinder (gegebenenfalls unter Zuhilfenahme von entsprechendem Fachpersonal) angemessen und von Liebe und Empathie geleitet aufzuklären und zu fördern, um ihnen *coram hominibus* nach und nach die gleichen Partizipationsmöglichkeiten zu erschliessen wie den Erwachsenen, die letztendlich in der eigenverantwortlichen Patientenautonomie münden. So ist die Freiheit eines Christenmenschen auch die Freiheit des Kindes. Anstatt ihm diese Freiheit gänzlich abzusprechen, ist die Relationalität kindspezifisch anzupassen. „Die Freiheit des anderen ist auch im Kind zu achten.“⁸⁷³ Unter dieser Voraussetzung lassen sich die drei gleichrangig zu behandelnden kinderrechtlichen Basisnormen zur Grundlegung einer kindorientierten und kindgerechten (Medizin)ethik nicht nur theologisch rechtfertigen, sondern auch theologisch begründen und verantworten. Die theologische Begründung ist dabei nicht exklusiv, sondern harmoniert durchaus mit Argumenten aus der Philosophie, den Kognitionswissenschaften, den Neurowissenschaften, der neueren Psychologie, Pädagogik und der Soziologie.

⁸⁷³ Frey, Theologische Ethik, 143.

Ausblick

In seinem Buch *Smarte Maschinen. Wie künstliche Intelligenz unser Leben verändert* schreibt Ulrich Eberl hinsichtlich intelligenter Roboter und Computerprogramme „Sie werden uns Menschen neu darüber nachdenken lassen, wer wir sind und was unsere Bestimmung ist. [...] Manche [Roboter] übertreffen uns bereits: Sie stellen bessere Diagnosen als Ärzte [...], spüren unterdrückte Gefühle auf [...]“⁸⁷⁴. Intelligente Saugroboter im Haushalt zum Beispiel und Navigationssysteme, die uns selbständig den Weg leiten gehören genauso wie Smartphones bereits zu unserem Alltag und sind teilweise nicht mehr wegzudenken. Es gibt Programme zur automatischen Gesichtererkennung, die vor allem in der Kriminalistik von Bedeutung sind, in der computerunterstützten Zahnmedizin sorgen bereits Algorithmen dafür, dass ein beschädigter oder abgebrochener Zahn binnen Sekunden anhand Angaben seiner Nachbarzähne passend rekonstruiert werden kann, in Japan sind bereits Pflegeroboter im Einsatz und das autonome, selbstfahrende Auto lässt auch nicht mehr lange auf sich warten. Auch wenn die Erkenntnismöglichkeiten der Neurowissenschaften hinsichtlich unseres Menschenbildes (noch) begrenzt sind, wollen Forscherinnen und Forscher des bereits oben erwähnten, mit über einer Milliarde geförderten *Human Brain Projects* das Gehirn computerbasiert simulieren und Elon Musk will das menschliche Gehirn mit Computern vernetzen.

Die wohl faszinierendsten Ansätze der Computerprogrammierung sind jedoch zum einen das Gebiet der genetischen Programmierung und zum anderen die Nachbildung des Lernvorganges durch die künstliche Intelligenz, versuchen sie doch, sowohl die Methoden der natürlichen Auslese nachzuahmen als auch gleichzeitig durch ständiges Hinzulernen das Wissen zu erweitern. So träumen einige Informatiker davon, ein Programm zu schreiben, das sich ohne äußeren Einfluss weiterentwickelt. Auch wenn ein solches Programm von Menschen entwickelt wurde, könnte es sich selbständig in Richtungen weiterentwickeln, die nicht vorhersehbar sind. Unabhängig davon stellt sich mir hier nun die Frage: muss solch intelligenten Programmen oder intelligenten Robotern, die im Übrigen heute bereits so gebaut und ausgestattet werden können, dass sie Menschen täuschend ähnlich sehen⁸⁷⁵, auch Würde zugesprochen werden? Unterscheidet sich diese Würde dann von der Menschenwürde und wenn ja,

⁸⁷⁴ Vgl. Eberl, *Smarte Maschinen*.

⁸⁷⁵ Vgl. Eberl, *Smarte Maschinen*.

inwiefern? Und haben diese intelligenten Maschinen denn auch ein Bewusstsein? Der Neurowissenschaftler Damasio definiert Bewusstsein wie folgt:

„Bewusstsein ist ein Geisteszustand, in dem man Kenntnis von der eigenen Existenz und der Existenz einer Umgebung hat“⁸⁷⁶

Gabriel unterscheidet zwei Arten von Bewusstsein. Das intentionale und das phänomenale Bewusstsein.⁸⁷⁷ Dabei geht er beim Menschen von einem fühlenden (phänomenalen) und denkenden (intentionalen) Bewusstsein aus, die beide untrennbar zusammenarbeiten. Hätten wir nur ein phänomenales Bewusstsein, lebten wir in einem rauschähnlichen Erlebnisstrom, einem reinen „Datensalat“ und könnten nicht miteinander kommunizieren. Wären wir dagegen nur mit dem intentionalen Bewusstsein ausgestattet, hätten wir keinerlei Empfindungen bzw. Qualia, demnach auch kein moralisches Empfinden und keinen Sinn für richtig und falsch.⁸⁷⁸ Trennte man die beiden Bewusstseinsdimensionen voneinander, so wäre es „entweder ein Saugroboter oder ein unglücklicher Hippie, der auf einem LSD-Trip hängengeblieben ist.“⁸⁷⁹ Die Einsicht, dass beides nicht dem Normalfall entspricht, führte zu der viel zitierten Formel Immanuel Kants:

„Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“⁸⁸⁰

Hinsichtlich der Frage, ob intelligente Maschinen eine Würde haben oder nicht, muss demnach als erstes geklärt werden, ob überhaupt ein analoges Bewusstsein jenseits der menschlichen Sinnes- und Vernunftstruktur vorstellbar ist. Erst dann macht es Sinn, eine eventuelle Würde weiter zu spezifizieren.

Vielleicht dienen diese letzten Zeilen meiner Dissertation als eine Anregung für weiterführende Arbeiten.

⁸⁷⁶ Damasio, Selbst ist der Mensch, 169.

⁸⁷⁷ Vgl. Gabriel, ICH bin nicht Gehirn, 125ff.

⁸⁷⁸ Vgl. Gabriel, ICH bin nicht Gehirn, 132–133.

⁸⁷⁹ Gabriel, ICH ist nicht Gehirn, 133.

⁸⁸⁰ Kant, Kritik der reinen Vernunft, 130.

E ABKÜRZUNGEN

ACE	Aid to Capacity Assessment
AKIK	Aktionskomitee Kind im Krankenhaus
BASS	Büro Für Arbeits- und sozialpolitische Studien
BGB	Bürgerliches Gesetzbuch
BV	Schweizer Bundesverfassung
DRGs	Diagnosis Related Groups
EACH	European Association for Children in Hospital
GG	Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland
NC	National Coalition für die Umsetzung der UN-Kinderrechtskonvention in Deutschland
UN-ERK	Erklärung der Rechte des Kindes der Vereinten Nationen (1959)
UN-KRK	Kinderrechtskonvention der vereinten Nationen
WHO	Weltgesundheitsorganisation (World Health Organisation)
WMA	Weltärztebund (World Medical Association)
ZGB	Zivilgesetzbuch der Schweiz

F LITERATURVERZEICHNIS⁸⁸¹

Bibeln

Biblia Hebraica Stuttgartensia, Elliger, K./Rudolph, W. (Hrsg), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, ⁵1997

Septuaginta, SESB Edition, Rahlfs, A./Hanhart, R. (Hrsg), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2006.

Zürcher Bibel, Kirchenrat der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich (Hrsg), Zürich ³2009.

Hilfsmittel

Bauer-Aland, Wörterbuch zum Neuen Testament, Berlin ⁶1988.

Gesenius, W., Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, bearbeitet v. Buhl, F., Berlin ¹⁷1915.

Literatur

Achtner, W., Willensfreiheit in Theologie und Neurowissenschaften. Ein historisch-systematischer Wegweiser, Darmstadt 2010.

Adshead, G., Commentary on Psychopathy, Other regarding Moral Beliefs and Responsibility, in: *Philosophy, Psychiatry and Psychology* 3 (1996), S. 279–281.

AKIK, Für ein Miteinander im Kinderkrankenhaus. Dokumentation zur AKIK-Herbsttagung 1987, Oberursel ²1995.

AKIK, Integrationspapier. Abschlussbericht des Dreijahresprojektes Integration von Eltern stationär betreuter Kinder, Oberursel 1999.

Alderson, P., Die Autonomie des Kindes – über die Selbstbestimmungsfähigkeit von Kindern in der Medizin, in: Wiesmann, C. et al. (Hrsg), *Das Kind als Patient. Ethische Konflikte zwischen Kindeswohl und Kindeswille*, Frankfurt/Main 2004, S. 28–48.

American Academy of Pediatrics, Guidelines on Forgoing Life-Sustaining Medical Treatment. *Pediatrics* 93/3 (1994), S. 532–536.

American Psychiatric Association: Diagnostic and Statistical manual of Mental Disorders, Washington DC. 1994, S. 645–650.

Ammann, C., Emotionen – Seismographen der Bedeutung. Ihre Relevanz für eine christliche Ethik, Stuttgart 2007.

⁸⁸¹ Neben der zitierten Literatur ist weitere wichtige verwendete Literatur zum Thema aufgelistet.

Annan, K., We the children. Meeting the promises of the World Summit for Children, New York 2001.

Antonovsky, A., Salutogenese. Zur Entmystifizierung der Gesundheit, Tübingen 1979.

Archard, D.W., Children's Rights. Stanford Encyclopedia of Philosophy 2006, S. 1–35.

Ariès, P., Geschichte der Kindheit. Mit einem Vorwort von Hartmut von Hentig, München¹⁴2000.

Aristoteles, Rhetorik, München⁵1995.

Atkinson, P. et al., Handbook of Ethnography, London 2010.

Baier, A., 'Cartesian Persons' in her Postures of the Mind: Essays on Mind and Morals, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press (1985), S. 84ff.

Balla, P., The Child-Parent Relationship in the New Testament and its Environment, Tübingen (WUNT 155) 2003.

Barth, K., Die kirchliche Dogmatik, 3. Bd., Die Lehre von der Schöpfung, 4. Teil (KD III/4), Zollikon-Zürich 1951.

Battaglia, B./Baumann-Hölzle, R., Gutes Leben – gutes Sterben, Baumann-Hölzle, R. (Hrsg), Zürich 2013.

Becker, J., Jesus von Nazaret, Berlin 1996.

Bauer, J., Das System der Spiegelneuronen: Neurobiologisches Korrelat für intuitives Verstehen und Empathie, in: Brisch, K.H./Hellbrücke, T. (Hrsg), Der Säugling – Bindung, Neurobiologie und Gene: Grundlagen für Prävention, Beratung und Therapie, Stuttgart 2008.

Bauer, J., Lob der Schule. Sieben Perspektiven für Schüler, Lehrer und Eltern, Hamburg 2008.

Bauer, J., Warum ich fühle was Du fühlst. Intuitive Kommunikation und das Geheimnis der Spiegelneurone, München²³2016.

Beauchamp, T./Childress, J. F., Principles of Biomedical Ethics, New York/Oxford³1989.

Beauchamp, T., The intersection of research and practice, in: Amnon Goldworth (ed): Ethics and Perinatology, New York/Oxford 1995, S. 231–244.

Becchio, C./Bertone, C./Castiello, U., How the gaze of other influences object processing, Trends in Cognitive Sciences 7 (2008), S. 254–258.

Bernard, H.R., Research methods in cultural anthropology, Newbury Park 1988.

Birnbacher, D., Nahmoral und Fernmoral. Ein Dilemma für die Mitleidsethik, in: Hühn, L. (Hrsg), Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus, Würzburg 2006, S. 41–58.

Blankenburg, M., Mamsell Dorothea Schlözer. Doktorin der Philosophie. Doktorin der Philosophie anno 1787, in: Schmölders, C. (Hrsg), Deutsche Kinder. Siebzehn biographische Portraits, Reinbeck 1999, S. 66–89.

Blum, L./Homiak, M./Housman, J/ Scheman, N., Altruism and Women's Opression, in: Gould, C./Wartofsky, M., eds, Women and Philosophy, New York 1976, S. 238.

Böhm, W., Wörterbuch der Pädagogik. Begründet von Wilhlem Hehlmann, Stuttgart (KTA 94) ¹³1988.

Boorse, C., Health as a Theoretical Concept, in: Philosophy of Science 44 (1977), S. 542–573.

Brazelton, T.B./Greenspan, S., Die sieben Grundbedürfnisse von Kindern. Was jedes Kind braucht, um gesund aufzuwachsen, gut zu lernen und glücklich zu sein. Aus dem Amerikanischen von Vorspohl, E., Weinheim/Basel 2002.

Breyer, T., Grenzen der Empathie. Philosophische, psychologische und anthropologische Perspektiven, München 2013.

Breyer, T., Empathie und ihre Grenzen. Diskursive Vielfalt – phänomenale Einheit?, in: Breyer, T. (Hrsg), Grenzen der Empathie. Philosophische, psychologische und anthropologische Perspektiven, München 2013, S. 13–44.

Bruner, J., The course of cognitive growth, American Psychologist 19/1 (1964), S. 1–15.

Bruner, J., Entwurf einer Unterrichtstheorie, Berlin 1974.

Brunner, E., Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth, Tübingen ³1975.

Buber, M., Ich und Du, Heidelberg 1983.

Buccino G./Lui, F./Canessa, N./Patteri, I./Lagravinese, G./Benuzzi, F./Porro, C.A./Rizzolatti, G., Neural circuit involved in the recognition of actions performed by non-conspecifics: an fMRI study, Journal of cognitive Neuroscience 16 (2004), S. 114–126.

Buchanan, A.E./Brock, D.W., Deciding for Others. The Ethics of Surrogate Decision Making, Cambridge 1988/1990.

Bueb, B., Lob der Disziplin. Eine Streitschrift, Berlin 2008.

Bulbulia, J. et al., The Cultural Evolution of Religion, in: Peter, J.R./Morton, H.C. (Hrsg), Cultural Evolution: Society, Technology, Language, and Religion, Cambridge 2013, S. 381–404.

Burke, T., Familiy Matters. A Socio-Historical Study of Kindship Metaphors in 1. Thessalonians, London (JSNT.S 247) 2003.

Camus, A., Der Fremde, Hamburg 1969.

Cavell, S., The Claim of Reason, Oxford 1997.

Caviezel-Hidber, D., Lieber schnell und schmerzhaft? Ein Modell der Spitalvorbereitung für Kind und Eltern. Ein Beitrag zur Pophylaxe von Verhaltensauffälligkeiten bei Kindern im Vorschulalter als Folge von kurzdauernden Spitalaufenthalten, Zürich 1996.

Celikates, R./Gosepath, S., Einleitung: Grundbegriffe, Grundprobleme und Grundmodelle der Moralphilosophie, in: dies. (Hrsg), Philosophie der Moral. Texte von der Antike bis zur Gegenwart, Frankfurt a.M. 2009.

Chalmers, D.J., What is a neural correlate of consciousness? In: Metzinger, T. (Hrsg), Neural Correlates of Consiousness: Emprical and Conceptual Questions, Cambridge, MA 2000.

Chua, A., Die Mutter des Erfolgs. Wie ich meinen Kindern das Siegen beibrachte, München 2011.

Chua, A., Battle Hymn of the Tiger Mother, New York 2011.

Cicero, M.T., De officiis. Von den Pflichten, Gunermann, H. (Hrsg), Stuttgart 1995.

Clark, A., Ways of seeing: using the mosaic approach to listen to young children's perspectives. In: Clark, A. et al. (Hrsg), Beyond listening. Children's perspectives on early childhood services, Bristol 2005, S. 29–49.

Commichau, G./Murphy, R., Die Entwicklung der Menschen- und Bürgerrechte von 1776 bis zur Gegenwart, Göttingen (Quellensammlung der Kulturgeschichte 1) ⁶1998.

Condon, W.S./Sander, L.W., Synchrony demonstrated between movements of the neonate and adult speech. Child development/45 (1974), S. 456–462.

Cordner, C., Ethical Encounter. The Depth of Moral Meaning, Gordonsville 2002.

Crüsemann, F., Gott als Anwalt der Kinder? Zur Frage von Kinderrechten in der Bibel, in: Ebner, M. et al. (Hrsg), Gottes Kinder, Neukirchen-Vluyn (JBTh 17) 2002, S. 183–197.

Dabrock, P., Befähigungsgerechtigkeit. Ein Grundkonzept konkreter Ethik in fundamentaltheologischer Perspektive, Gütersloh 2012.

Dalferth, I.U./Hunziker, A., Mitleid, Konkretion eines strittigen Konzepts, Tübingen 2007.

Damasio, A., Selbst ist der Mensch: Körper, Geist und die Entstehung des menschlichen Bewusstseins, München 2013.

Daoud, K., Der Fall Mersault – eine Gegenüberstellung. Aus dem Französischen von Claus Josten, Köln 2016.

Davies, G., Were there schools in ancient Israel?, in: Day, J. et al (Hrsg), Wisdom in ancient Israel, Cambridge 1998, S. 199–211.

Dawkins, R., The Selfish Gene, Oxford 1976.

Deigh, J., The Sources of Moral Agency. Essays in Moral Psychology and Freudian Theory, Cambridge 1996.

Delkrut, H., Erziehung nach dem Alten Testament, in: Martin Ebner (Hrsg), Gottes Kinder Neukirchen-Vluyn (JBTh 17) 2002, S. 227–253.

Dettenborn, H., Kindeswohl und Kindeswille. Psychologische und rechtliche Aspekte, München 2001.

Dialog Ethik, Kindeswohl im Spital. Eine qualitative Studie zum Wohlbefinden hospitalisierter Kinder und Jugendlicher, Zürich 2016.

Diamond, C., The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy, and the Mind, Cambridge 2001.

Diamond, C., Menschen, Tiere und Begriffe. Aufsätze zur Moralphilosophie, Ammann, C./Hunziker, A. (Hrsg), aus dem Amerikanischen von Joachim Schulte, Berlin 2012.

Dörpinghaus, A./Uphoff, I.K., Grundbegriffe der Pädagogik, Darmstadt 2012.

Dörries, A., Der Best-Interest Standard in der Pädiatrie – theoretische Konzeption und klinische Anwendung, in: Wiesmann, C. et al. (Hrsg), Das Kind als Patient. Ethische Konflikte zwischen Kindeswohl und Kindeswille, Frankfurt/Main 2004, S. 116–131.

Drewermann, E., Wir glauben, weil wir lieben. Woran ich glaube, Ostfildern 2010.

Dullstein, M., Einfühlung und Empathie, in: Breyer, T. (Hrsg), Grenzen der Empathie. Philosophische, psychologische und anthropologische Perspektiven, München 2013, S. 93–108.

Ebeling, E., Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. 1–3, Tübingen 1979.

Eberl, U., Smarte Maschinen. Wie künstliche Intelligenz unser Leben verändert, München 2016.

Ebner, M., „Kinderevangelium“ oder markinische Sozialkritik? Mk 10,13–16 im Kontext, in: ders. et al. (Hrsg), Gottes Kinder, Neukirchen-Vluyn (JBTh 17) 2002, S. 315–336.

Eckey, W., Das Markusevangelium. Orientierung am Weg Jesu. Ein Kommentar, Neukirchen-Vluyn 1998.

Ekman, P., Gefühle lesen: Wie Sie Gefühle erkennen und richtig interpretieren, München 2007.

Elliott, C., Diagnosing Blame: Responsibility and the Psychopath, in: *Journal of Medicine and Philosophy* 17/2 (1992), S. 199–214.

Eltrop, B., Kinderarbeit, in: *BiKi* 52 (1997), S. 131–135.

Eltrop, B., Kinder im Neuen Testament. Eine sozialgeschichtliche Nachfrage, in: Ebner, M. (Hrsg), *Gottes Kinder*, Neukirchen-Vluyn (JBTh 17) 2002, S. 83–96.

Faden, R./Beauchamp, T., *A History and Theory of Informed Consent*, New York/Oxford 1986.

Fischer, I., Über Lust und Last, Kinder zu haben. Soziale, genealogische und theologische Aspekte in der Literatur Alt-Israels, in: Ebner, M. (Hrsg), *Gottes Kinder*, Neukirchen-Vluyn (JBTh 17) 2002, S. 55–82.

Fischer, J., *Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung*, Stuttgart 2002

Fischer, J., Menschenwürde, Rationalität und Gefühl, in: Dalferth, I.U./Hunziker, A. (Hrsg), *Mitleid: Konkretionen eines strittigen Konzepts*, Tübingen 2007, S. 49–67.

Fischer, J. et al., *Grundkurs Ethik. Grundbegriffe philosophischer und theologischer Ethik*, Stuttgart 2008.

Flitner, W., *Die Geschichte der abendländischen Lebensformen*, München 1967.

Förstl, H., Theory of Mind – Anfänge und Ausläufer, in: Förstl, H. (Hrsg), *Theory of Mind. Neuropsychologie und Psychologie sozialen Verhaltens*, Berlin/Heidelberg 2012, S. 3–13.

Frey, C., *Repetitorium der Ethik für Studierende der Theologie*, Waltrop 1995.

Frith, C./Frith, U., Wie werden mentale Zustände im Gehirn repräsentiert?, in: Newen, A./Vogeley, K. (Hrsg), *Selbst und Gehirn*, Paderborn 2000, S. 233–263.

Frith, C., *Wie unser Gehirn die Welt erschafft*, Heidelberg 2011.

Fritz, V., *Das erste Buch der Könige*, Zürich 1996.

Fuchs, T., *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption*, Stuttgart 2007.

Fülling, C., *Theologische Wirtschaftsethik der Empathie. Grundlagen, Neuakzentuierung zur Bedeutung von Empathie für moralisches Handeln als Beitrag im wirtschaftsethischen Diskurs und für Bildungsprozesse*, Bochum 2013.

Gabriel, M., *ICH ist nicht Gehirn. Philosophie des Geistes für das 21. Jahrhundert*, Berlin 2017.
Gadamer, H.-G., *Über die Verborgenheit der Gesundheit*, Berlin 1993.

Gaita, R., A Common Humanity. Thinking about Love, Truth and Justice, London/New York ²2000.

Gaita, R., Good and Evil. An absolute Conception, Oxford/New York ²2004.

Gallagher, S., How the Body Shapes the Mind, Oxford 2005.

Gallese, V., The shared Manifold Hypothesis, in: Journal of Consciousness Studies 8 (2007), S. 5–7.

Gerstenberger, E./Schrage, W., Leiden. Biblische Konfrontationen, Stuttgart 1977.

Gillmayr-Bucher, S., Hoffnung und Aufgabe. Kinder im Ersten Testament, in: ThPQ 147 (1999), S. 226–232.

Gnilka, J., Das Evangelium nach Markus. 2. Bd, Mk 8,27 – 16,20, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1997.

Goethe, W.J., Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, ND München 1998.

Goldie, P., The Emotions. A Philosophical Exploration, Oxford 2000.

Goldman, A., Simulating Minds. The Philosophy, Psychology and Neuroscience of Mindreading, Oxford 2006.

Golemann, D., Emotionale Intelligenz, München ¹⁹2007.

Gopnik, A./Meltzoff, A., Words, Thoughts, and Theories, Cambridge 1997.

Gopnik, A./Wellmann, H., Why the child's Theory of Mind Really 'Is' a Theory, in: Mind and Language 7 (1992), S. 154–171.

Grotefeld, S. et al., Fischer, J. (Hrsg), Quellentexte theologischer Ethik. Von der alten Kirche bis zur Gegenwart, Stuttgart 2006.

Happe, F., The role of age and verbal ability in the Theory of Mind task performance of subjects with autism. Child Development 66 (1995), S. 843–855.

Harari, Y.N., Homo Deus. Eine Geschichte von Morgen. Aus dem Englischen übersetzt von Andreas Wirthensohn, München 2017.

Härle, W., Der Mensch als leib-seelische Einheit, in: ders. (Hrsg), Ethik im Kontinuum. Beiträge zur relationalen Erkenntnistheorie und Ontologie, Leipzig 2008, S. 97–101.

Härle, W., Ethik, Berlin/New York 2011.

Hauser-Schäublin, B., Teilnehmende Beobachtung, in: Beer, B. (Hrsg), Methoden und Techniken der Feldforschung, Berlin 2003, S. 33–54.

Heidegger, M., Einleitung in die Philosophie (Vorlesungen 1919–1944), Gesamtausgabe Bd. 27, Frankfurt a.M. 1996.

Herman, B., Leaving Deontology Behind, in: *The Practice of Moral Judgement*, Cambridge, Mass., S. 208–242.

Hermesen, E., Faktor Religion. Geschichte der Kindheit vom Mittelalter bis in die Gegenwart. Bearbeitet und mit einem Vorwort von Tilmann Walter versehen, Köln 2006.

Herrlitz, H.-G./Hopf, W./Titze, H., Deutsche Schulgeschichte von 1800 bis zur Gegenwart. Eine Einführung. Mit einem Kapitel über die DDR von Ernst Cloer, Weinheim ²1998.

Heun, W., Gleichheit im Zeitalter neuer Ungleichheit, in: Nolte, G., Schreiber, H.L. (Hrsg), *Der Mensch und seine Rechte. Grundlagen und Brennpunkte der Menschenrechte zu Beginn des 21. Jahrhunderts*, Göttingen 2004, S. 171–191.

Hirschmann, A.O., Leidenschaft und Interesse. Politische Begründung des Kapitalismus vor seinem Sieg, Frankfurt a.M. 1987.

Hoerster, N., Was ist Moral? Eine philosophische Einführung, Stuttgart 2008.

Honecker, M., Einführung in die theologische Ethik. Grundlagen und Grundbegriffe, Berlin 1990.

Hutchinson, W./Davis, K./Lozano, A./Tasker, R./Dostrovsky, J., Pain-related neurons in the human cingulate cortex, in: *Nature Neuroscience* 2 (2011), S. 403–405.

Hutto, D., Folk Psychological Narratives. The Sociocultural Basis of Understanding Reasons, Cambridge MA 2008.

Jaber, D., Über den mehrfachen Sinn von Menschenwürde-Garantien. Mit besonderer Berücksichtigung von Art 1 Abs. 1 Grundgesetz, Frankfurt a.M. 2003.

Jannsen, K., Art. Kinderfürsorge, in: RGG¹, 3. Bd., Sp. 1274–1280.

Jentsch, W., Erziehung und Bildung im Neuen Testament, in: PThB 108 (1968), S. 206–222.

Kamlah, E., Barmherzigkeit II (Neues Testament), in: TRE Bd. 5, Berlin/New York 1980, S. 223–131.

Kant, I., Werke in zehn Bänden, Weischedl, W. (Hrsg), 5., erneut überprüfter reprografischer ND der Ausgabe Darmstadt 1964, Darmstadt 1983.

Kant, I., Kritik der reinen Vernunft (1781/1787), Berlin 1998.

Kant, I., Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), Timmermann, J. (Hrsg), Göttingen 2004.

Kasper, B., Kindeswohl – eine gemeinsame Aufgabe. Ein Leitfaden für Studierende und Fachkräfte der Sozialen Arbeit, Göttingen 2017.

Kaulbach, F., Immanuel Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ – Interpretation und Kommentar, Darmstadt, 1988.

Kogge, W./Griesecke, B., Ein Arbeitsprogramm, kein Abgesang. Wittgensteins grammatische Methode als Verfahren experimentellen Denkens, in: Tetens, H./Tolksdorf, S., (Hrsg), in: Sprachspiele verstrickt, oder, Wie man der Fliege den Ausweg zeigt: Verflechtungen von Wissen und Können, Berlin 2010, S. 101–126.

Kohlberg, L., Zur kognitiven Entwicklung des Kindes, Baden-Baden 1974.

Knoop, K./Schwab, M., Einführung in die Geschichte der Pädagogik, Wiebelsheim (UTB 1100) 1999.

Köhler, L., Die Grundstelle der Imago-Dei-Lehre, Genesis 1,26, zit. n. d. Wiederabdr. in: Scheffczyk, L. (Hrsg), Der Mensch als Abbild Gottes, Darmstadt 1969, 3ff.

Korsgaard, C., The Right to Lie. Kant on Dealing with Evil, in: Creating the Kingdom of Ends (1996), S. 133–158.

Krawietz, B., Art. Interessenjurisprudenz, in: HWP 4 (1976), Sp. 494–514.

Kriener, M., Beteiligung als Gestaltungsprinzip, in: Birtsch, V., et al. (Hrsg), Handbuch Erziehungshilfen, Münster 2001, S. 128–148.

Kugiumutzakis, G., Neuronal imitation in the intersubjective companion space, in: Braten, S. (Hrsg), Intersubjective Communication and Emotion in Early Ontogeny, Cambridge 1998, S. 63–88.

Kuhlmann, H., Gott fühlen – Gott denken. Zum Gefühl der Frömmigkeit in der christlichen Religion, in: EvTh 66 (2006), S. 124–141.

Küng, H., Grosse christliche Denker, München/Zürich 1996.

Lachmann, R., Art. Kind, in: TRE 18 (1989), Sp. 156–176.

Lange, A., „They burn Their Sons and Daughters – That was No Command of Mine“ (Jer 7,31). Child Sacrifice on the Hebrew Bible and in the Deuteronomistic Jeremiah Redaction, in: Finsterbusch, K. et al. (Hrsg), Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition, Leiden (Numen Book Series 112) 2007, S. 109–132.

Leonhardt, R., Grundinformation Dogmatik. Ein Lehr- und Arbeitsbuch für das Studium der Theologie, Göttingen 2009.

Lipps, T., Die Einfühlung, in: Leitfaden der Psychologie, Leipzig 1903.

Lipps, T., Grundlegung der Ästhetik, Leipzig 1903.

Lipps, T., Das Wissen von fremden Ichen, in: Psychologische Untersuchungen, Band 1, Leipzig 1907.

Logstrup, E.K., Die ethische Forderung, übers. von Rosemarie Logstrup, Tübingen ³1989.

Lohaus, A., Gesundheit und Krankheit aus Sicht von Kindern, Göttingen 1990.

Loss, J., Zwischen Technik und Menschlichkeit. Wissenschaftlicher Fortschritt in der Medizin, in: Forschung und Lehre 1 (2014), S. 8–10.

Luther, M., WA 7, Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520), Weimar unveränderter Abdruck 1966, S. 12–38.

Lux, R., Die Kindheit Samuels. Aspekte religiöser Erziehung in Sam 1–3, in: ders. (Hrsg), Schau auf die Kleinen ... Das Kind in Religion, Kirche und Gesellschaft, Leipzig 2002, S. 32–53.

Luz, U., Das Evangelium nach Matthäus. 3. Teilband. Mt 18–25, Zürich/Neukirchen-Vluyn (EKK 1/3) 1997.

MacIntyre, A., Die Anerkennung der Abhängigkeit. Über menschliche Tugenden; aus dem Englischen von Christiana Goldmann, Hamburg 2001.

MacIntyre, A., Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart, Frankfurt/New York 2006.

Macklin, R., Dignity is a Useless Concept, in: British Medical Journal 327 (2003), S. 1419–1420.

Maio, G., Mittelpunkt Mensch: Ethik in der Medizin. Ein Lehrbuch, Stuttgart 2012.

Maio, G., Die heilende Kraft der Begegnung. Die Existenz eines verstehenden Gegenübers hat eine heilende Kraft. Das wird heute unterschätzt. Ein Gespräch mit dem Medizinethiker Prof. Giovanni Maio, in: zkm 5 (2013), S. 58–62.

Marckmann, G./Niethammer, D., Ethische Aspekte der pädiatrischen Forschung, Köln 2009.

Marquard, O., Ende des Schicksals? Einige Bemerkungen über die Unvermeidlichkeit des Unverfügbaren, in: ders., Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Bd. 7724, Stuttgart 1981, S. 67–90.

Mayring, P., Einführung in die qualitative Sozialforschung. Eine Anleitung zu qualitativem Denken, Weinheim ⁵2002.

Mayring, P., Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken. Weinheim ⁸2003.

Mehl, C., Kindeswohl vor den Möglichkeiten einer hochspezialisierten Medizin – Theologisch-ethische Reflexion, (Masterarbeit) 2014.

Meltzoff, A./Moor, K., Imitation of facial and manual gestures by human neonates, *Science* 198/4312 (1977), S. 75–78.

Merleau-Ponty, M., The child's relations with others, in: ders., *The Primacy of Perception and other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History of Politics*, Evanston 1964, S. 96–155.

Merz, P., Begrenzen Moralnormen unser Mitgefühl? Überlegungen zu einem dunklen Fleck der Moralphilosophie und Empathie-Theorie, in: Breyer, T. (Hrsg), *Grenzen der Empathie. Philosophische, psychologische und anthropologische Perspektiven*, München 2013, S. 351–378.

Mey, G., Zugänge zur kindlichen Perspektive. Methoden der Kindheitsforschung, Berlin 2003.

Michel, A., Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament, Tübingen (FAT 37) 2003.

Michel, A., Gewalt gegen Kinder im alten Israel. Eine sozialgeschichtliche Perspektive, in: Kunz-Lübke, A./Lux, R. (Hrsg), „Schaffe mir Kinder ...“ Beiträge zur Kindheit im alten Israel und in seinen Nachbarkulturen, Leipzig (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 21) 2006, S. 137–163.

Michel, M., Kindeswohl aus juristischer Sicht – Ethische Grundsatzfragen in der Spitzenmedizin – Kinderspital Zürich 2013.

Mill, J. S., *On Liberty* (1958), übersetzt von Lemke, B., Stuttgart 1988.

Moltmann, J., *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972.

Moran, R., Cavell on outsiders and others, in: *Revue internationale de philosophie* 256/2 (2011), S. 239–254.

Murdoch, I., *The Fire and the Sun: Why Plato Banished the Artists*, London 1990.

Murdoch, I., *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*, London 1999.

Murdoch, I., *The Sovereignty of Good*, London 2001.

Murdoch, I., *Metaphysics as a Guide to Morals*, London 2003.

Müller, P., *In der Mitte der Gemeinde. Kinder im Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn 1992.

Nagy, E./Molnar, P., Homo imitans or homo provocans? The phenomenon of neonatal initiation, in: *Infant Behav. and Dev.* 27 (2004), S. 57–63.

Naurath, E., *Mit Gefühl gegen Gewalt. Mitgefühl als Schlüssel ethischer Bildung in der Religionspädagogik*, Neukirchen-Vluyn ³2010.

National Coalition für die Umsetzung der UN-Kinderrechtskonvention in Deutschland (NC). Kinderrechte sind Menschenrechte. Impulse für die zweite Dekade 1999–2009, Berlin ³2001.

Niebers, A., Eltern begleiten ihre sterbenden Kinder, Erfahrungen und Folgerungen. Eine empirische Untersuchung, Hamburg 2006.

Niethammer, D., Kinder im Angesicht ihres Todes, in: Wiesmann, C. et al. (Hrsg), Das Kind als Patient. Ethische Konflikte zwischen Kindeswohl und Kindeswille, Frankfurt/Main 2004, S.92–115.

Niethammer, D., Soll man mit schwerkranken Kindern über den Tod reden?, in: ZME 51 (2005), S. 115–128.

Noe, A., Action in Perception, Cambridge, MA 2004.

Nussbaum, M. C., Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions, Cambridge 2008.

Nussbaum, M. C., Politische Emotionen. Warum Liebe für Gerechtigkeit wichtig ist. Aus dem Amerikanischen von Ilse Utz, Berlin 2016.

O'Neill, O., Ending World Hunger, in: Aiken, W./LaFollette, H. (Hrsg), World Hunger and Morality, Upper Saddle River, NJ 1993, S. 85–110.

Ostermeyer, K.-H., Jesu Annahme der Kinder in Matthäus 19:13–15, in: Nt 46 (2004), S. 1–11.

Otto, E., Theologische Ethik des Alten Testaments, Stuttgart (Thw 3,2) 1994.

Pant, P./Prütting, D., Krankenhausgesetz Nordrhein-Westfalen. Kommentar für die Praxis, ²2000 Stuttgart.

Papineau, D., Thinking about Consciousness, Cambridge 2002.

Parfit, D., Climbing the mountain, MS 2007.

Pesch, R., Das Markusevangelium. I. und II. Teil. Einleitung und Kommentar, 4. (Teil I) bzw. 3. (Teil II), erneut durchgesehene Aufl. mit einem Nachtrag, Freiburg i. Br. (HThK 2/1.2) 1984.

Peschel-Gutzeit, L.M., Das Kind als Träger eigener Rechte. Der lange Weg zu einer gewaltfreien Erziehung, in: Frühe Kindheit 4/2, 2001, S. 4–7.

Pezoldt, M., Gott besonders nahe. Kinder in der evangelischen Theologie, in: Lux, G. (Hrsg), Schau auf die Kleinen... Das Kind in Religion und Gesellschaft, Leipzig 2002, S. 141–155.

Plüss, A., Empathie und moralische Erziehung. Das Einfühlungsvermögen aus philosophischer und pädagogischer Perspektive, Wien 2010.

Rad, G.v., Eikon. Gottebenbildlichkeit im Alten Testament, in: Kittel, G. (Hrsg), Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd.2, Stuttgart 1935, 387ff.

Rad, G.v., Der heilige Krieg im alten Israel, Göttingen ⁵1969.

Rendtorff, T., „Ethik VII. Ethik in der Neuzeit“, in: TRE, Bd. 10 (1982), S. 481–517.

Rizzolatti, G./Fagida, L./Fogassi, L./Gallese, V., Premotor cortex and the recognition of motor actions, in: Cognitive Brain Research 3 (1996), S. 131–141.

Rizzolatti, G./Luppino, G., The cortical motor system, in: Neuron 31 (2001), S. 889–901.

Rizzolatti, G./Fagida, L./Fogassi, L./Gallese, V., From minor neurons to imitation: Facts and Speculations, in: The Imitative Mind, Cambridge 2002.

Rizzolatti, G./Fogassi, L./Gallese, V., Mirrors in the mind, in: Scientific American 295/5 (2006), S. 30–37.

Roberts, R.C., Compassion as an Emotion and as a Virtue, in: Dalferth, I.U./Hunziker, A. (Hrsg), Mitleid: Konkretionen eines strittigen Konzepts, Tübingen 2007, S. 120–139.

Rogers, C.R., The attitude and orientation of the counselor in client-centered therapy, in: Journals of Consulting Psychology 13 (1949), S. 82–94.

Rousseau, J.-J., Emil oder über die Erziehung, Paderborn ¹³2003.

Rössler, D., Der Arzt zwischen Technik und Humanität. Religiöse und ethische Aspekte der Krise im Gesundheitswesen, München 1977.

Rupprecht, R., Translation. Vom Labor in die Klinik, in: Forschung und Lehre 1 (2014), S. 20.

Salgo, L., Gesetzliche Regelungen des Umgangs und deren kinderrechtliche Umsetzung in der Praxis des Pflegekinderwesens, in: Zentralblatt für Jugendrecht 90, 2003, S. 361–374.

Schaber, P., Instrumentalisierung und Würde, Paderborn 2010.

Schaber, P., Menschenwürde, Stuttgart 2012.

Scheffczyk, L., Der Mensch als Abbild Gottes, Darmstadt 1969.

Scheffczyk, L., Die Frage nach der Gottebenbildlichkeit in der modernen Theologie. Eine Einführung, in: Scheffczyk, L., Der Mensch als Abbild Gottes, Darmstadt 1969, S. VIXff.

Schlicht, T., dem Bewusstsein auf der Spur, Spektrum der Wissenschaft/4 (2001), S. 62–69.

Schlicht, T., Mitten drin statt nur dabei, in: Breyer, T. (Hrsg), Grenzen der Empathie. Philosophische, psychologische und anthropologische Perspektiven, München 2013, S. 45–92.

Schmaus, M., Katholische Dogmatik, Bd. II/1, München 1962.

Schmitt, H., Empathie und Wertekommunikation. Theorie des Einfühlungsvermögens in theologisch-ethischer Perspektive, in: Studien zur theologischen Ethik 93, Freiburg (Schweiz) 2003.

Schopenhauer, A., Preisschrift über die Grundlagen der Moral, in: Hübscher, A. (Hrsg), Sämtliche Werke (³1972), S. 642–715.

Schulz-Baldes, A., Therapiebegrenzung in der Neonatologie: Entscheidungen im Besten Interesse des Kindes?, in: Schildmann, J. et al. (Hrsg), Entscheidungen am Lebensende in der modernen Medizin: Ethik, Recht, Ökonomie und Klinik, Berlin/Hamburg/Münster 2006, S. 87–106.

Schwab, D., Familienrecht, München (Grundrisse des Rechts) ¹²1978.

Schweidler, W., Immanuel Kant: Die Pflicht in: Spaemann, R./Schweidler, W. (Hrsg), Ethik Lehr- und Lesebuch – Texte – Fragen – Antworten, Stuttgart, 2006

Schweitzer, F., Art. Rosseau, Jean Jacque, in: LexRP, Bd. 2, Sp. 1866–1867.

Searle, J.R., Die Wiederentdeckung des Geistes, Frankfurt a.M. 1992.

Secretan, Er, Erkenntnis und Aufstieg. Einführung in die Philosophie von Edith Stein, Würzburg 1992.

Senju, A./Southgate, V./White, S./Frith, U., Mindblind eyes: an absence of spontaneous theory of mind in Asperger syndrome, Science 325/5942 (2009), S. 883–885.

Silverman, D., Doing qualitative research. A practical handbook, London 2005.

Simian-Yofre, H., „RHM“, in ThWAT VII, Stuttgart 1993, S. 460.

Singer, P., Praktische Ethik, Stuttgart ²1994.

Singer, T./Frith, C., The painful side of empathy, in: Nature Neuroscience 8 (2009), S. 845–846.

Slote, M., Moral sentimentalism, Ethical Theory of Moral Practice 7/1 (2004), S. 3–14.

Slote, M., The Ethics of care and Empathy, New York 2007.

Snyders, G., Die grosse Wende der Pädagogik. Die Entdeckung des Kindes und die Revolution der Erziehung im 17. Und 18. Jahrhundert in Frankreich, übertragen und eingerichtet v. Ludwig Schmidts, Paderborn 1971.

Söding, T., Barmherzigkeit – ein Schlüssel zur Etheologie? Neutestamentliche Orientierungen auf einem zentralen Feld kirchlichen Lebens, in: zur Debatte 5 (2015), S. 2–5.

Söding, T., Barmherzigkeit – Gottes Gabe und Aufgabe. Neutestamentliche Orientierungen in einem zentralen Begriffsfeld, in: Augustin, G. (Hrsg), Barmherzigkeit leben. Eine Neuentdeckung der christlichen Berufung, Freiburg im Breisgau, 2016, S. 19–30.

Spieckermann, H., „Barmherzig und gnädig ist de Herr ...“, in: ZAW 102 (1990), S. 1–19.

Stein, E., Zum Problem der Einfühlung, Teil II bis IV der unter dem Titel *Das Einfühlungsproblem in seiner historischen Entwicklung und in phänomenologischer Betrachtung* vorgelegten Dissertation, Freiburg 1917.

Strawson, P., Freedom and Resentment, in ders., Freedom and Resentment and Other Essays, London 2008, S. 1–28.

Streminger, G., David Hume: Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Hamburg ⁴1986.

Stuhlinger, M., Das Kindeswohl als zentrale ethische Norm in der Pädiatrie, in: ZME 51 (2005), S. 153–164.

Suda, M., Die Ethik Martin Luthers, Göttingen 2006.

Surall, F., Ethik des Kindes. Kinderrechte und ihre theologisch-ethische Rezeption, Stuttgart 2009.

Swaab, D., Wir sind unser Gehirn: Wie wir denken, leiden und lieben, München 2011.

Thompson, E., Mind in Life. Biology. Phenomenology and the Sciences of the Mind, Cambridge, MA 2007.

Tiedemann, P., Was ist Menschenwürde?, Eine Einführung, Darmstadt ²2014.

Trible, Ph., Gott und Sexualität im Alten Testament, Gütersloh 1993.

Trinkhaus, Ch., In our Image and Likeness. Humanity and Dignity in Italian Humanist Thought, 2 Bd., Chicago 1970.

Umiltà, M.A. et al., I know what you are doing: a neurophysiological study, in: Neuron 31 (2001), S. 155–165.

van Schaik C./Michel, K., Das Tagebuch der Menschheit. Was die Bibel über unsere Evolution verrät, Reinbek bei Hamburg 2017.

Varela, F.J., Kognitionswissenschaft – Kognitionstechnik: eine Skizze, Frankfurt a.M. 1990.

Varela, F.J./Thompson, E./Rosch, E., The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience, Cambridge, MA 1991.

von Sass, H., Spontane Reaktionen und menschliches Mitleid. Über die Allgemeinheit und Verschiedenheit unseres Handelns, im Gespräch mit Peter Winch, in: Dalferth, I.U./Hunziker, A. (Hrsg), Mitleid: Konkretionen eines strittigen Konzepts, Tübingen 2007, S. 161ff.

von Siebenthal, K./Baumann-Hölzle, R., Ein interdisziplinäres Modell zur Urteilsbildung für medizinisch-ethische Fragestellungen in der neonatologischen Intensivmedizin, in: Ethik Med. 11 (1999), S. 233–245.

Vrakking, A., Medical-end-of-Life Decisions for Children in the Netherlands, in: Archives of Pediatrics & Adolescent Medicine 159 (2005), 802-809.

Waal, F., Das Prinzip Empathie. Was wir von der Natur für eine bessere Gesellschaft lernen können, München 2011.

Weber, V., Tugendethik und Kommunitarismus. Individualität – Universalisierung – Moralische Dilemmata, Würzburg 2002.

Weber-Kellermann, I., Die deutsche Familie. Versuch einer Sozialgeschichte. Frankfurt a.M. 1978.

Weisberg, D.K., Evolution of the Concept of the Rights of the Child in the Western World, in: The Review – International Commission of Jurists 21 (1978), S. 43–51.

Westermann, C., Genesis 1–11, Neukirchen-Vluyn 1974.

Wiesehöfer, J., Art. Kind, Kindheit, in: DNP, Bd. 6 (1999), Sp. 464–466.

Wiesehöfer, J., Kindesaussetzung, in: DNP, Bd. 6 (1999), Sp. 468–470.

Wils, J.-P./Baumann-Hölzle, R., Mantelbüchlein, Medizinethik I, Basiswissen. Grundsatzthemen zur Weiterbildung von Fachpersonen in Medizin und Pflege, Zürich/Basel/Genf 2013.

Wils, J.-P./Baumann-Hölzle, R., Mantelbüchlein, Medizinethik II, Vertiefung. Grundsatzthemen zur Weiterbildung von Fachpersonen in Medizin und Pflege, Zürich/Basel/Genf 2013.

Wimmer, H./Perner, J., Beliefs about beliefs: Representation and constraining functions of wrong beliefs in young children's understanding of deception, in: Cognition 13 (1983), S. 103–128.

Winterhoff, M., Warum unsere Kinder Tyrannen werden oder die Abschaffung der Kindheit, München 2008.

Wittgenstein, L., Das blaue Buch, Rhees, R. (Hrsg), übers. v. Morstein, P., in: Werkausgabe Bd. 5, Frankfurt a. M. 1997, S. 15–116.

Wittgenstein, L., Philosophische Untersuchungen. Auf der Grundlage der kritisch-genetischen Edition neu herausgegeben von Joachim Schulte, Frankfurt a.M. 2003.

Wolf, U., Das Problem des moralischen Sollens, Berlin/New York 1990.

Wolff, H.W., Anthropologie des Alten Testaments, München 1984.

Wolter, M., Der Brief an die Kolosser. Der Brief an Philemon, Gütersloh/Würzburg 1993.

Zaborowski, H., Barmherzigkeit – Philosophische Annäherungen, in: Augustin, G. (Hrsg), Barmherzigkeit leben. Eine Neuentdeckung der christlichen Berufung, Freiburg im Breisgau, 2016, S. 103–120.

Zehetbauer, M., Barmherzigkeit als Lehnübersetzung, in: BN 90, 1997, S. 67–83.

Zehetbauer, M., Die Polarität von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Ihre Wurzeln im Alten Testament, im Frühjudentum sowie in der Botschaft Jesu. Konsequenzen für die Ethik, in: Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie 35, Regensburg 1999.

Zitelmann, M., Kindeswohl und Kindeswille im Spannungsfeld von Pädagogik und Recht, Münster 2001.

Internet

Bush, G.H.W., „Presidential Proclamation 6158“, in: Projekt on the Decade of the brain, 17.7.1990, <http://loc.gov/loc/brain/proclaim.html>, letzter Zugriff, 28.01.2018.

Bürgerliches Gesetzbuch (BGB), <http://www.gesetze-im-internet.de/bgb/>, letzter Zugriff, 06.02.2018.

BVerfGE 24, <http://www.servat.unibe.ch/dfr/bv024119.html#Opinion>, letzter Zugriff, 05.03.2018.

Chua, A., Battle Hymn of the Tiger Mother (homepage), <http://amychua.com/>, letzter Zugriff, 22.11.2017.

Chua, A., Amy Chua's „Battle Hymn of the Tiger Mother“, on Chinese-American family culture In: Washington Post vom 07.11.2011, <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2011/01/07/AR2011010702516.html>, letzter Zugriff 26. November 2017.

Cierpka, M., Faustlos, <http://www.cierpka.de/Faustlos.html>, letzter Zugriff 15.03.2018.

Cierpka, M., Heidelberger Präventionszentrum (HPZ), <http://www.h-p-z.de/>, letzter Zugriff, 15.03.2018.

Cierpka, M., Manfred Cierpka, https://de.wikipedia.org/wiki/Manfred_Cierpka, letzter Zugriff, 15.03.2018

EACH-Charta, The EACH Charter and the UN Convention on the Rights of the Child, <http://www.each-for-sick-children.org/each-charter/charter-and-un-convention.html>, letzter Zugriff, 05.03.2018.

Elger, C. et al., „Das Manifest. Elf führende Wissenschaftler über Gegenwart und Zukunft der Hirnforschung“, in: Gehirn und Geist Nr. 6 (2004), S. 31–37, <http://www.spektrum.de/thema/das-manifest/852357>, letzter Zugriff, 28.02.2018.

Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland (GG), <http://www.gesetze-im-internet.de/gg/BJNR000010949.html>, letzter Zugriff, 01.02.2018.

Honneth, A., Die Tugenden der menschlichen Kreatur – Eine philosophische Würdigung der Fürsorge: Über Alasdair MacIntyres "Die Anerkennung der Abhängigkeit", http://www.zeit.de/2001/30/200130_st-macintyre.xml, letzter Zugriff, 01.03.2018

Human Brain Project, <https://www.humanbrainproject.eu/en/brain-simulation/>, letzter Zugriff 28.02.2018.

Kant, I., Grundlegung der Metaphysik der Sitten (GMS), <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/aa04/393.html>, letzter Zugriff 22. 02.2018.

Kind und Spital, Newsletter vom Mai 2010, Geplant oder als Notfall ins Spital: Informierten Kindern geht es besser, <http://www.kindundspital.ch/archiv/newsletter>, letzter Zugriff, 02.03.2018.

Kind und Spital, Newsletter vom Mai 2013, ein Kind ist krank – was braucht die Familie?, <http://www.kindundspital.ch/archiv/newsletter>, letzter Zugriff, 02.03.2018.

Kind und Spital, Newsletter vom Dezember 2013, Kinderpartizipation im Gesundheitswesen, <http://www.kindundspital.ch/archiv/newsletter>, letzter Zugriff, 02.03.2018.

Kind und Spital, Newsletter vom Mai 2015, Schwerpunkt: Gegen den Schmerz und die Angst, <http://www.kindundspital.ch/archiv/newsletter>, letzter Zugriff, 02.03.2018.

Loriol, C., Im Spital ist die Schule ein Dürfen, kein Müssen, in: HfH (Interkantonale Hochschule für Heilpädagogik), Ausgabe 8 im Frühjahr 2013, S. 4-5, http://www.hfh.ch/fileadmin/files/documents/Marketing_Kommunikation/heilpaedagogik_aktuell_Fruhjahr_2013_nb.pdf, letzter Zugriff, 02.03.2018.

Padtberg, C., Kinderpsychologie. Zu viel des Guten, in: Spiegel Online vom 14.08.2013, <http://www.spiegel.de/lebenundlernen/schule/helikopter-eltern-wie-ueberbehuetung-den-kindern-schaden-kann-a-91>, letzter Zugriff, 12.12.2017.

Staubli, G., Interview von Jäggi, S. mit Staubli, G., Sterbehilfe. Wir sollten es gehen lassen, in: Zeit-Online, Ausgabe 9 (2014), <http://www.zeit.de/2014/09/sterbehilfe-schweiz-georg-staubli>, letzter Zugriff, 02.03.2018.

Stoecker, R., Die philosophischen Schwierigkeiten mit der Menschenwürde – und wie sie sich vielleicht auflösen lassen, in: Information Philosophie. Die Zeitschrift, die über Philosophie informiert aus Heft 1 (2011), <http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=4948&n=2&y=4&c=90>, letzter Zugriff, 14.03.2018.

Tarras, P., Philosophie grammatisch betrachtet: Wittgensteins Begriff der Therapie, in: Kriterion – Journal of Philosophy 28 (2014), S. 75–97,

[http://www.academia.edu/9028097/Philosophie_grammatisch_betrachtet_Wittgensteins_Begriff_der_Therapie_in_Kriterion – Journal of Philosophy 28 2014 75–97](http://www.academia.edu/9028097/Philosophie_grammatisch_betrachtet_Wittgensteins_Begriff_der_Therapie_in_Kriterion_-_Journal_of_Philosophy_28_2014_75-97), letzter Zugriff, 14.02.2018.

Walser, C., Chronisch kranke Kinder, in: HfH (Interkantonale Hochschule für Heilpädagogik), Ausgabe 8 im Frühjahr 2013, S. 3, http://www.hfh.ch/fileadmin/files/documents/Marketing_Kommunikation/heilpaedagogik_aktuell_Fruehjahr_2013_nb.pdf, letzter Zugriff, 12.03.2018.

WHO, Basic Documents, <http://apps.who.int/gb/bd/>, letzter Zugriff, 12.01.2018.

Wittgenstein, L., Philosophische Untersuchungen (PU), http://www.geocities.jp/mickindex/wittgenstein/witt_pu_gm.html#LocalLink-c690, letzter zugriff, 09.02.2018.

DANKSAGUNG

Hiermit danke ich Professor Dr. Richard Amesbury sehr für die Betreuung dieser Dissertation sowie seine Unterstützung, seine wertvollen Anregungen, Ratschläge und vor allem für das Vertrauen, das er in mich gesetzt hat sowie den nötigen Freiraum, den er mir gewährt hat, um dieses Projekt an der Universität Zürich verfolgen zu können. Mein Dank gilt auch Professor Dr. Ralf Kunz, der sich als Zweitbetreuer zur Verfügung stellte, mir ebenfalls grosses Vertrauen entgegenbrachte und mir den Freiraum liess, den ich zur Verfolgung dieses Projektes benötigte. Besonderen Dank möchte ich Dr. Christoph Ammann aussprechen, der sich immer, wenn es mir nötig erschien, für Gespräche und Diskussionen Zeit nahm und mir stets mit wertvollen Anregungen zur Seite stand.

Frau Dr. Ruth Baumann-Hölzle, Leiterin *des Interdisziplinären Instituts für Ethik im Gesundheitswesen, Dialog Ethik*, bot mir die Möglichkeit, im Rahmen der qualitativen Studie *Kindeswohl im Spital*, die in Zusammenarbeit mit ihrem Institut und dem Universitätskinderpital Zürich stattfand, an Meetings zum Thema *Ethische Grundsatzfragen in der hochspezialisierten Medizin* teilzunehmen und stellte mir einige Interviews, die ebenfalls im Rahmen der Kindeswohlstudie durchgeführt wurden, für meine Dissertation zur Verfügung. Neben wertvollen Ratschlägen und interessanten Diskussionen hinsichtlich der praktischen Ethik schätzte ich vor allem ihre motivierende Art. Mein herzlicher Dank gilt deshalb auch ihr.

Last but not least danke ich von ganzem Herzen meiner Familie, meinem Mann Albert und meinen beiden Kindern Adrian und Julia, die mich während meines gesamten Theologiestudiums unterstützt und immer wieder motiviert und inspiriert haben. Nicht zuletzt auch wegen ihres naturwissenschaftlich/technischen Backgrounds gaben sie mir einerseits interessante Impulse, forderten mich jedoch auch wiederholt heraus und mussten, ob sie es gerade wollten oder nicht, die ein oder andere temperamentvolle aber fruchtbare Diskussion mit mir führen. Für ihre Liebe, Anteilnahme und Geduld kann ich nicht genügend danken. Ihnen ist diese Arbeit gewidmet.

SELBSTÄNDIGKEITSERKLÄRUNG

Hiermit erkläre ich, dass die Disseretation von mir selbst und ohne unerlaubte Beihilfe verfasst worden ist und ich die Grundsätze wissenschaftlicher Redlichkeit eingehalten habe.

A handwritten signature in cursive script that reads "Claudia Mehl". The ink is dark and the handwriting is fluid.

Claudia Mehl

CURRICULUM VITAE

Name:	Claudia Mehl, geb. Schepl	
Adresse:	Baarermattstr. 13 CH – 6340 Baar Tel: 044 767 09 78 Natel: 076 726 78 21 e-mail: claudiaedeltraud.mehl@uzh.ch	
Geburtsdatum:	15.10.1965	
Geburtsort:	Nürnberg	
Familienstand:	verheiratet mit Prof. Dr. Dr. Albert Mehl	
Kinder:	Adrian Mehl, geb. 16.06.1992 Julia Mehl, geb. 01.03.1994	
Staatsangehörigkeit:	deutsch	
Religion:	reformiert	
Schulabschluss:	30.06.1984	Fachhochschulreife, staatliche Fachoberschule Nürnberg
Praktikum:	10/84 – 01/85	Praktikum am St. Theresienkrankenhaus Nürnberg
Studium:	1985 – 1989 12.12.1989	Studium an der Fachhochschule für Technik, Sigmaringen Abschluss als Dipl. Ing. (FH) für Haushalts- und Ernährungstechnik mit Schwerpunkt Betriebs- und Lebensmittelhygiene (Note: gut)
Beruf:	10/89 – 12/90	Mitarbeiterin am Institut für Biotechnologie der Versuchsanstalt für Bierbrauerei mit Institut für Lebensmittelchemie und Biochemie in Nürnberg
	12/90 – 08/92	Leiterin des Werklabors bei der Firma Kimberly-Clark GmbH in Forchheim
	08/92 – 05/99	Familienarbeit und Erziehung unserer beiden Kinder
	06/99 – 05/00	Teilzeitmitarbeit bei der Firma Metabion GmbH, Gesellschaft für angewandte Biotechnologie in München
	05/01 – 06/08	Qualitätsmanagerin für klinische Studien am Klinikum der LM-Universität München-Grosshadern in der Studienzentrale der Medizinischen Klinik und Poliklinik III
	21.07.2008	Umzug mit der Familie in die Schweiz
	09/08 – 07/10	Technische und organisatorische Betreuung von Projekten in der computergestützten Zahnmedizin
Theologiestudium:	ab 09/10 31.07.2014	Reformierte Theologie an der Universität Zürich Master der reformierten Theologie (Note: sehr gut), Major: Ethik
Ethikpreis 2015:		Prämierung meiner Masterarbeit von der Fachkommission für Ethik und dem Synodalrat der katholischen Kirche
Vikariat:	08/14 – 07/15	Reformierte Kirchgemeinde Knonau

Pfarramt:	seit 10/15	Alleinpfarramt in Maschwanden (60%)
Dissertation	09/15 – 12/18	Dissertation am Ethikzentrum, UZH

Claudia Mehl

Claudia Mehl